

المعراج

في أبواب التوحيد والعدل

إرشاد

القاضي أبي الحسن علي بن محمد الجرجاني

القمي

المتوفى سنة ٥٠٤ هـ

المخلوق

المعراج

في أبواب التَّوْحِيدِ وَالْعِدْلِ

إسلام

القاضي أبي الحسن عبد الجبار

الأسد آبادي

المتوفى سنة ٤١٥ هجرية

المخلوق

تحقيق

سعيد زايد

بإشراف

الدكتور طه حسين

الدكتور توفيق الطويل

راجع

الدكتور إبراهيم مدكور

فهرس

الجزء الثامن من كتاب المغنى للقاضى عبد الجبار (المخلوق)

ج - ز	مقدمة للدكتور إبراهيم مدكور ...
١	ذكر فصول الجزء الثامن من كتاب المغنى
٣	الكلام فى المخلوق . ذكر اختلاف الناس فى أفعال العباد
	فصل فى بيان ما نعلم ضرورة من تعالى تصرف العبد به . ومما رفته لما
٦	يفتقر فيه إلى الاستدلال ...
	فصل فى أن ما وقع من تصرف زبد بحسب فصله ودواعيه يجب كونه
١٣	فعلا له وحادثا من جهته
٤٣	فصل فى بيان ما يجوز أن يفعله العبد من الأجناس وما لا يصح ذلك فيه
	« أن تصرف السامى والثام كتنصرف العالم فى أنه حادث
٤٨	من جهته ...
	« أن القادر قد يفعل ما يحمل على فعله . وإن لم يجوز أن يختار
٥٩	عليه غيره . وما يتصل بذلك
	« أن الذى يحصل عليه الفعل بالقادر هو حدوثه فقط دون سائر
٦٣	أوصافه . وما يتصل بذلك ...
	« أن إعدام الشيء لا يصح أن يكون بالقادر ولا بالقدر
٧٤	وما يتصل بذلك ...
٨٣	« لإبطال ما يتعاقبون به من لفظة الكسب . وما يتصل بذلك
٩٧	« أن المحدث لا يجوز أن يكون محدثا لعله . وما يتصل بذلك
١٠١	« أن المحدث القادر لا يجوز أن يحدث الشيء على وجهين

- ١٠٩ فصل في استحالة مقدور لقادرين أو لقدرتين ..
- » ذكر حقيقة الضرورة والإلحاء والمخلوق والكسب وما يتصل
بذلك..
- ١٦٢ » بيان أحكام الأفعال وما يتعلق بالفاعِل منها وما لا يتعلق به
وما يتصل بذلك
- ١٦٩ » فيما يلزم من أضاف أفعال العباد إلى الله سبحانه من الفساد
وما يتصل بذلك
- ١٧٧ » شبههم التي يتعلقون بها من جهة العقل والسمع وبيان فسادها
- ٢٦٥

مقدمة

للدكتور ابراهيم مذكور

مشكلة الجبر والاختيار هى مشكلة التكليف ، مشكلة الثواب والعقاب ، مشكلة الجزاء والمسئولية . أثارها الانسانية من قديم ، ولا تزال تثيرها حتى اليوم . عرفت فى الاسلام منذ عهد مبكر ، وتذكر فيها بعض الصحابة والتابعين . وفى القرآن ما قد يشعر بالجبر « فمنهم من هدى الله ، ومنهم من حقت عليه الضلالة » ، وفيه ما قد يشعر بالاختيار « فمن شاء فليؤمن ، ومن شاء فليكفر » . ولم يكده يمتضى القرن الأول للهجرة حتى تفنن المسلمون فى بحث المشكلة ، وأخذوا يفلسفونها ، وتباينت فيها آراء الفرق والمدارس .

ففى العصر الأموى كان معبد الجهنى فى البصرة وغيلان بدمشق من أسبق من قالوا بالاختيار ، يريان أن المرء حر الارادة يعمل ما يشاء ، ولا سبيل لمسئوليته ، الا ان تحققت حريته . وعاصرهما من جانب آخر جهم ابن صفوان الذى كان يردد فى الكوفة أن الانسان مجبور لا اختيار له ، وما أشبهه بالريشة فى مهب الريح ، تتحرك بحركته وتسكن بسكوته . والأعمال كلها مخلوقة لله ، ونسبتها الى العبد على سبيل المجاز . ومن هنا نشأت مشكلة « أفعال العباد » أو « خلق الأفعال » التى كانت مثار خلاف بين المعتزلة والأشاعرة ، وبسببها خاصة انفصل أبو الحسن الأشعري عن أبي على الجبائى .

ويجمع المعتزلة . فيما عدا معمرًا والجساحظ ، على أن أفعال العباد الاختيارية من صنعهم ، خلقوها بمحض ارادتهم ، واستحقوا عليها الثواب ان

أحسنوا ، أو العقاب ان أساءوا . أما معمر والجاحظ فيريان أنها من صنع الطبيعة ، أى أنها اضطرارية كفعل النار للاحراق ، والثلج للتبريد ، وان لم ينكرا ارادة الأفراد ، وفى هذا ما فيه من تناقض . والأفعال المتولدة ، على ما فيها من خلاف ، فى حكم الأفعال الاختيارية التى سببتها .

وجوهر المسألة فى الواقع هو أنه ان كان للعبد قدرة وارادة مستقلة ، فكيف نوفق بينهما وبين قدرة الله وارادته ؟ هل هناك أفعال تجاوز قدرة الله ؟ وهل يصدر فى ملكه الا ما يريد ؟ وان زدنا كل شئ الى الله فعلام يحاسب العبد ويعاقب ؟ وهنا يتبارى المعتزلة فى آراء لا تخلو من عمق ودقة ، وحلول أشبه ما يكون بالوسطى . فهم يسلمون جميعا بعلم الله وارادته ، لا تخفى عليه خافية ، يعلم أزلا ما كان وما سيكون . ويذهبون الى أن قدرة العبد الحادثة مستمدة من القدرة القديمة ، فمنح الله العبد قدرة وارادة يستطيع بها أن يفعل ويترك بوجه عام ، أو يخلق فيه قدرة عند مباشرة كل عمل من أعماله ان عدت الاستطاعة عرضا ، والقدرة الحادثة أو الاستطاعة مؤثرة على كل حال ، وتأثيرها هو محط الثواب والعقاب .

ومع هذا لم ترق هذه الحلول والآراء لدى الأشعرى ، لأنه وجد فيها ما يتنافى مع كمال قدرة الله وارادته ، وما يفسح المجال لمؤثرات غيره . وذهب الى أن الله أجرى سننه بأن يخلق الفعل الذى يريده العبد أو يتجه اليه عقب القدرة الحادثة أو مصاحبا لها ، وهذا ما سماه « الكسب » الذى يبنى عليه الجزاء والمسئولية . ولكن هل يحاسب المرء لمجرد كسب خاضع فى الحقيقة لارادة الله ؟ وقد حاول تلاميذ الأشعرى أن يفسروا هذا الكسب تفسيراً يتلائم مع التكليف ، فذهب الباقلانى الى أن القدرة الحادثة مؤثرة من ناحية أنها تحدث الأنبياء على نحو خاص ، فحدثت الأنبياء من عمل الله ، وتخصيصها على نحو معين من عملنا . ولم يكتف امام الحرمين بهذا ، بل قال مع المعتزلة ، بأن فعل العبد نتيجة قدرته بوجه عام ، واستناد هذه

القدرة الى سبب آخر انما يدخل في سلسلة الأسباب العامة ، ولا صلة له بموضوعنا .



ولا شك أن في هذا كله مادة غزيرة شاء عبد الجبار أن يجمعها في صعيد واحد ، ليحللها ويناقشها ، ويدافع بوجه خاص عن آراء المعتزلة . فمقد لها جزءا من كتاب « المعنى » ، سماه « المخلوق » ، وهو الذى تقدم له . ويشتمل على عشرين فصلا يعرض فيها آراء المعتزلة المتنوعة في خلق الأفعال ، ويناقش خصومهم ، ويرد على شبههم .

ويحاول في بدء بحثه أن يربط بعض الآراء بالأحداث السياسية ، فيحكى عن شيخه أبى على الجبائى أن معاوية أول من قال بالجبر ، وأعلن ، دفاعا عن تصرفاته ، أن ما يأتى انما هو من قضاء الله وقدره ، وفشا ذلك في بنى أمية ، واذا قتل هشام بن عبد الملك غيلان الدمشقى ^(١) . وانا لتتفق معه في أن هناك صلة وثيقة بين الحياة السياسية ونشأة بعض الفرق والآراء الكلامية ، ولكن الوشاية والدس هما اللذان قضيا على غيلان — فيما يظهر — أكثر من قوله بالاختيار ، بدليل أن عمر بن عبد العزيز سبق له أن جادله ، ولم يوقع عليه عقابا . ولعل من هذا أيضا ما قيل عن معبد الجهنى وجهم بن صفوان ، وأغلب الظن أنهما قتلا لأسباب سياسية لا صلة لها بالدين .

ويتعنى عبد الجبار — كمعادته — بتوضيح مبادئ المعتزلة التى تتصل بالموضوع الذى يعالجه . وفي مقدمتها هنا أن العقلاء متفقون على أن تصرف الفاعل المختار انما يتصلق به ، ويقع بحسب قصد به ، فما يقوم به العباد انما هو من صنعهم . وكل الخلاف في مدى تأثيرهم فيه ، فمنهم من

(١) عبد الجبار ، المعنى . ج ٨ المخلوق ، القاهرة ١٩٦٣ ، ص ٤ .

يقول انهم محدثوه ، ومنهم من يقول انهم مكتسبوه ، ومنهم من يعلقه بالطبع ، ومنهم من يزعم أن الله يحدثه بحسب قصده ^(١) . ويذهب الى أبعد من هذ ، وهو أن تصرف السامى والنائم كتصرف العالم في أنه حادث من جهته ، لانه يقع منه على الحد الذى يقع به في حال اليقظة ^(٢) .

ويعرض لمبدأ آخر رددته المتكلمون طويلا ، ولا يزالون يرددونه حتى اليوم ، وهو أنه يستحيل أن يتعلق المقدور الواحد بقادرين أو بقدرتين ، سواء أكانتا حادثتين أم احداهما حادثة والأخرى قديمة . ويقف عليه فصلا من أطول فصول هذا الجزء ، ويدلل عليه بمشرة أدلة متلاحقة ^(٣) .

ويقف عند فكرة الكسب التى قال بها الأشعرى ، ملاحظا أولا أن ضرارا أخذ بها ^(٤) ، وثانيا أنها لا تعالج الموقف في شيء . لأن هذا الكسب لا حقيقة له حتى يترتب عليه أمر وعي ، ولو ثبتت له حقيقة لأضحى فعلا ^(٥) .

وفي اختصار ، نجد في هذا الجزء مختلف أقوال المتكلمين الأول في مشكلة « خلق الأفعال » ، منها ما أخذ به ومنها ما رد عليه ، وكل ذلك في صبر وأناة وشمول واستيعاب . وفيه دون نزاع ما يضيف مادة جديدة وغزيرة الى ما سبق أن وصلنا من مصادر عن الفرق والمدارس الكلامية الأولى .

* * *

وقد تولي تحقيقه الدكتور توفيق الطويل ولأستاذ سعيد زايد ، بذلا

(١) المصدر السابق ، ص ٨ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٤٨ .

(٣) المصدر السابق ، ص ١٠٩ - ١٦١ .

(٤) المصدر السابق ، ص ٨٤ .

(٥) المصدر السابق ، ص ٨٥ - ٩٦ .

في ذلك ما بذلا من جهد ووقت ، وعو^هلا على مخطوط صنعاء الوحيد الذي
بين أيدينا . واستكمالا للمعنى ، وإقامة للنص ، لم يفتكما أن يقترحا تعديل
الفاظ أو اضافة أخرى ، منوهين بما صنعنا . وأكسبا عبارة عبد الجبار
وضوحا ، بتقسيمها الى فقرات ، والفقرات الى جمل وفواصل . وجزاء
أهل البحث والتحقيق في أن تخرج جهودهم ويقرأها الناس ويفيدوا منها .

ابراهيم مذكور

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ذكر فصول الجزء الثامن من الكتاب المغنى كتاب المخلوق

- ١ — فصل فى ذكر اختلاف الناس فى أفعال العباد .
- ٢ — فصل فى بيان ما نعلم ضرورة من تعلق تصرف العبد به ، ومفارقة لما يفتقر فيه الى الاستدلال .
- ٣ — فصل فى أن ما وقع من تصرف زيد بحسب قصده وداعيه يجب كونه فعلا له وحادثا من جهته .
- ٤ — فصل فى بيان ما يجوز أن يفعله العبد من الأجناس ، وما لا يصح ذلك فيه .
- ٥ — فصل فى أن تصرف التائب والساهى كتصرف العالم فى أنه حادث من جهته .
- ٦ — فصل فى أن القادر قد يفعل ما يحل على فعله ، وإن لم يجز أن يختار عليه غيره ، وما يتصل بذلك .
- ٧ — فصل فى أن الذى يحصل عليه الفعل بالقادر هو حدوثه فقط دون سائر أوصافه وما يتعلق بذلك .
- ٨ — فصل فى أن اعدام الشيء لا يصح أن يكون بالقدر ولا بالقدرة ، وما يتصل بذلك .
- ٩ — فصل فى ابطال ما يتعلقون به من لفظة الكسب ، وما يتصل بذلك .

١٠ فصل في أن المحدث لا يجوز أن يكون محدثا لعلم ، وما يتصل بذلك .

١١ — فصل في أن المحدث القادر لا يجوز أن يحدث الشيء على وجهين .

١٢ — فصل في استحالة المقدور الواحد مقدورا لقادرين أو لقدرتين.

١٣ -- فصل في أنه لا يجوز أن يكون مقدور واحد لقادرين من وجهين . ذكر أسئلته في ذلك والأجوبة عنها .

١٤ — فصل في ذكر حقيقة الضرورة والالقاء والمخلوق والكسب وما يتصل بذلك .

١٥ — فصل في بيان أحكام الأفعال وما يتعلق بالفاعل منها وما لا يتعلق به وما يتصل بذلك .

١٦ — فصل في ذكر ما يلزم من: أضاف أفعال العباد الى الله تعالى من الفساد وما يقتضيه .

١٧ — فصل في ذكر شبههم التي يتعلقون بها من جهة العقل والسمع وبيان فسادها .

١٨ — فصل : ان سأل سائل منهم فقال : أتقولون ان الله تعالى خلق الخير والشر ؟ قيل له .

١٩ — فصل نتفصل به ان سأل عما روى عن رسول الله عليه السلام أنه قال : القدريّة مجوس هذه الأمة .

٢٠ — فصل فيما روى عن رسول الله صلى الله عليه أنه قال : اذا ذكر القضاء فأمسكوا / .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الكلام في المخلوق

ذكر اختلاف الناس في أفعال العباد

اتفق كل أهل العدل على أن أفعال العباد من تصرفهم وقيامهم وقعودهم
حادثة من جهتهم ؛ وأن الله جل وعز أقدرهم على ذلك ، ولا فاعل لها
ولا محدث سواهم ؛ وأن من قال إن الله ، سبحانه ، خالقها ومحدثها ،
فقد عظم خطؤه ؛ وأحالوا حدوث فعل من فاعلين .

وقال جهم ومن تبعه : أفعال العباد مخلوقة لله ، وهي منسوبة إلى
العباد مجازا لا حقيقة ؛ فقولهم : فلان صام وصلى ، كقولهم : تحرك
وسكن وطال وسمن .

وقال ضرار بن عمرو ومن وافقه كحفص الفرد والنجار في أفعال
العباد : أنها مخلوقة لله ، وهو محدثها ، وهم فاعلون لها على الحقيقة . ثم
اختلفوا ، فقال بعضهم : خلق الله أفعال العباد عبثا ، وكذلك لكل شيء .
وقال بعضهم : خلقه للفعل ليس لشيء غير الفعل . وقال صالح قبه ، مع
قوله بالعدل ، في أفعال العباد ، أنها مخلوقة لله ؛ بمعنى أنه خلق أسماءها

حاشية :

كتب حول هذه الصحيفة ما يأتي : الحمد لله ، هذا من كتب الوقف ،
منقول من ظفار بأمر مولانا أمير المؤمنين المتوكل على الله حفظه الله وأحيا
به معالم الدين . وأمر بوضعه في المكتبة الجسامعة لكتب الوقف
بمحروس جامع صنعاء التي أمر بعمارها بإزاء الصومعة الشرقية
بتاريخ جمادى الآخرة سنة ١٣٤٨ .

لا انه احدث عَيْنَهَا . جميع ذلك حكاه شيخنا أبو القاسم البلخي رحمه الله .

وذكر شيخنا أبو علي رحمه الله ، أن أول من قال بالجبر وأظهره معاوية ، وأنه أظهر أن ما يأتيه بقضاء الله ومن خلقه ، ليجمعه عذرا فيما يأتيه ، ويثوهم أنه منصيب فيه ، وأن الله جملة اماما وولاه الأمر ؛ وفشى ذلك في ملوك بني أمية .

وعلى هذا القول قتل هشام بن عبد الملك غيلان رحمه الله . ثم نشأ بعدهم يوسف السمتي فوضع لهم القول بتكليف ما لا يطاق ، وأخذ هذا القول عن ضرير كان بواسط زنديقا نبويا .

وقال جهنم : انه لا فعل للعبد . وتبعه ضرار في المعنى . وإن أضاف الفعل الى العبد وجعله كسبا له وفعلًا وإن كان خلقا لله عنده .

ونحن نبين القول في ابطال ما ذهب القوم اليه ؛ ونذكر أصوله ومقدماته فنذكر تعلق تصرّف العبد^١ به ، ونكشف عن الغرض بذلك ؛ ونبين حاجته اليه من حيث كان هو المتحدث له والموجد ؛ ونبين أن العبد انما يقدر على احدث الشيء وايجاده ، وأن القدرة لا تتعلق بالشيء الا على طريق /
الحدوث ، وأنه يستحيل أن يفعل الشيء من وجهين ، ويستحيل تعلق الفعل بفاعلين محدثين أو قديم ومحدث ؛ ونبين ما يتعلق بالعبد من أحكام الفعل وما لا يتعلق به ، وما يجوز أن تتناوله القدرة من الأفعال وما لا يجوز ذلك فيه ؛ ونبين أحكام الأفعال وما يتعلق بفاعلها لأجل فعله لها ، وما يحتاج من ذلك الى أوصاف الفاعل ، وما لا يحتاج الى ذلك ؛ ونبين من بعد ابطال قول من أضاف أفعال العباد الى الله تعالى ؛ ونذكر ما يلزمهم على قوده

من الفساد ، والخروج من الدين ، والتزام جسد الضروريات ؛ ونذكر ما يتعلقون به من الشبه ، ونطوعها ؛ ثم تتبع ذلك الكلام في التوليد ، ونذكر الخلاف فيه ، وقدل على مذهنا فيه ؛ ثم نذكر الكلام في القدرة والاستطاعة وما يتصل بها ؛ ثم نعود الى ذكر وجه الحكمة في خلقه ما خاق تعالى ، وفي التكليف ان شاء الله .

فصل

في بيان ما نعلم ضرورة من تعلق تصرف العبد به ومفارقته

لما يفتقر فيه الى الاستدلال .

اعلم أن العلم ؛ بأن تصرف من نشاهده يقع بحسب قصده ودواعيه مع السلامة ؛ وينتقى بحسب كراهته ودواعيه ، ضروري . ومتى نكون مشاهدين لمن هذا حاله ، وعرفنا حالنا أيضا مع تصرفنا ، فقد علمنا أن ذلك واجب ، وفصلنا بين وجوب وقوع تصرفه بحسب قصده واستمرار ذلك فيه على طريقة واحدة ، وبين تصرف غيره على اختلاف أحوالهم معه ، من متبع له فيما يأمر ويريد ، أو مخالف له في (أن من)^(١) العلوم الضرورية ما يحصل للمكلف بالعادة والتجربة ، كما أن فيها ما يحصل بسبب أو على طريق الابتداء .

ومعلوم من حال العاقل أنه لا يعرف بأول وهلة مفارقة الزجاج للحديد في الصلابة ، كما يعلم بالادراك مفارقة الطويل للقصير ، والأسود للأبيض ؛ حتى إذا اختبر ذلك عرفه كما تعرف المدركات . فغير متنع أن يحصل لنا العلم بما ذكرنا من حال تعلق تصرف زيد به بالعادة والاختيار ، وإن كان لا يحصل العلم بذلك بالبديهة . وهذا قال شيخنا رحمهما الله : أن من كلفه الله من غير تجربة واختيار فلا بد من أن يضطره الى ذلك ، والى مفارقة حال

(١) (أن من) : زيادة لتصويب النص .

من يتعذر الفعل عليه لمن يصح منه الفعل ، على ما حكيناه من قبل . حتى
قالا فى قصة عيسى صلى الله عليه : انه لا بد من أن يكون تعالى قد اضطره
فى حال اكماله عقله الى هذه الأمور ، حتى صحّ / أن يستدل فيعرف الله
تعالى بتوحيده وعدله ، وصح عند ذلك أن يبعث نبيا .

وقد بينا من قبل أن الذى يجب أن يعتمد أنا نعلم باضطرار مفارقة
الفاعل للجماذ ، فى الوجه الذى نعلم من حاله باضطرار وهو صحة قصده
الى تصرفه ووقوعها بحسب قصده . فأما ما لا يعلم من حال الفاعل منا
الا بالاستدلال فهو أن العلم الضرورى بأنه مفارق فيه للجماذ بحال متحال،
لأن اثبات تلك الصفة للمريد منا اذا لم يعلم الا باكتساب ، فكيف يعلم
باضطرار انتقاءها عن غيره ؟

ومن حق العلم بانتقاء الصفة عن الشيء أن يكون كالفرع على العلم
بإثباتها لمن ثبت له ، وعلى العلم بكونها مستقولة . ولهذا الأصل ، لا يصح
أن يتعلم عدم الشيء الا بعد حصول العلم بحقيقة الوجود ، ومفارقة هذه
الصفة لغيرها . ولهذا قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله : انه يبعد أن يعلم
عدم المعدومات باضطرار ، وانه لا بد فيه من تأمل واستدلال . ونعلم أيضا
عند التجربة والعادة فى تصرف زيد الواقع بحسب قصده وارادته أنه لولاه
لما كان . لأننا لو لم نعلم ذلك ، لم نعلم انتقاءه بحسب دواعيه ولما علمنا أنه
اذا أثر ضد الشيء لم يوجد ، ومتى انصرف عن الشيء لم يقع .

ومن أنكر فى هذا العلم أن يكون ضروريا ، فهو كمن أنكر أن العلم
بوقوع التصرف بحسب قصده على طريقة واحدة ضرورى . ومن أنكر
الأميرين فهو كمن أنكر العلم بمفارقة المختار للجماذ فيما يتصرف فيه ؛ وكمن

انكر المشاهدات ومفارقة بعضها لبعض فيما تفرق فيه . ويثبت ذلك أنه يعلم وقوع نفسه بحسب قصده ودواعيه ، وانتفاءه بحسب دواعيه . وبالاختيار يعلم أن حال غيره كحاله ، لا بأن يحمله على نفسه في هذه القضية قياسا ، بل يحصل له العلم بذلك ضرورة . وهذا كما يعلم مقاصد من يخاطبه بخطابه اذا اختير ، وان كان يعلم ما يعنيه بخطابه اضطرارا من غير اختيار .

وبعد ، فلا طريق للعلم بمقاصد من نشاهده الا العلم الضروري ؛ لأنه لا مجال للاكتساب فيه من حيث كان الفصل بحرزه ، ولا بوقوعه على وجه يدل عليه ابتداء . وانما يصح أن يستدل بصيغة الخبر الوارد عن الله تعالى / على أنه مريد ، بعد المواضعة والعلم بالمقاصد في الشاهد باضطرار ، ولولا ذلك لما صح أن يستدل به . ومن شرط صحة الاستدلال به أيضا أن يكون فاعله حكيما ، وذلك لا يتأتى في الشاهد ، فلو لم يكن طريق معرفة مقاصد المخاطب وغيره الاضطرار ، لما صح أن يعرف ذلك في الشاهد البتة . وفي حصول العلم بذلك دلالة على صحة ما قلناه .

وبعد ، فان العقلاء على اختلاف أحوالهم لا يدفعون العلم بتعلق تصرف التفاعل المختار به ووقوعه بحسب قصده ، وانما يختلفون في مرتبة تأتیه ، فمنهم من يقول : انه محدثه ، ومنهم من يقول : انه مكتسبه ، ومنهم من يعلقه بالطبع ، ومنهم من يزعم أن الله تعالى أحدثه بحسب قصده فأما أن يدفع أحد منهم بوقوعه بحسب قصده ، فلا فرق بين أن يقال في ذلك ، وحاله ما قلناه انه ليس بضروري ، وبين أن يقال مثله في سائر الضروريات من المشاهدات وغيرها .

وليس لأحد أن يقول : إن ما ادعيتموه ظن وليس بعلم ، لأن ذلك يطرُق على قائله القول بأن كل ما نعلمه من المشاهدات مظنون ، وإن بلغ في الوضوح النهاية ؛ وفي هذا ارتكاب مذهب أهل العنود . وليس لأحد أن يقول : لو كان العلم يتعلق تصرف زيد به ضرورى على ما ذكرتم ، لوجب أن لا تخفى مقاصد أحد في أفعاله وأقواله ، لأن طرن العلوم الضرورية تشيع ولا تختص كالادراك . فإذا بطل ذلك علم فساد ما ادعيتموه . وذلك لأن الوجوه التى منها تقع العلوم الضرورية قد تختلف ، فمنها ما يصير طريقا للعلم موجبا في العاقل ، كالادراك ؛ ومنها ما يختلف الحال فيه بعادة وغيرها ؛ والعلم بالمقاصد من هذا القبيل . فلا يستنتج من العاقل أن يتورى في القول ويتعمى في الفعل فلا يعلم قصده ؛ ولا ينمى ذلك من معرفة مقاصده في سائر تصرفه ؛ وذلك مما نعلمه من حالنا وحل غيرنا . وعلى هذه الطريقة يصح من المتكره على كلمة الكفر التعريض والتعمية . ولولا ذلك لما جاز أن يصح عند الاكراه اظهار ذلك ، ولكان المكره كالمثلج ، ولما صح التواضع على اللغات وما يتبعها من كتابة وغيرها ، / لأن طريق ذلك الاضطراب الى قصد المثير . بل كان يجب أن لا يفهم أحد عن أحد مراده بالخطاب عند الغيبة ، بل عند المشافهة . ولما صح أن نعترف بالاخبار شيئا ، لأن العلم بذلك تابع للعلم بقصد المتخبر ، ولذلك لا يقع العلم بخبر المجان ومن لا يصح له قصد ، وفي ذلك ابطال أمور الدنيا فضلا عما طريقته الدين . ولولا أن الأمر على ما ذكرناه لما صح أن يعلم أن المتحرك كان يجوز كونه ساكنا بدلا من كونه كذلك ، لأننا انما نعتمد في ذلك على أنه لولا اختيار المتحرك لبقى ساكنا ؛ ولو لم تصح هذه الطريقة ، لما صح العلم بحدوث الأجسام وغيرها .

وكل ذلك يَبَيِّن صحة ما ذكرناه من أن العلم بوقوع تصرف زيد بحسب قصده يتعلم باضطرار .

فأما دواعيه ، فأنما نعني به الاعتقاد والظن ، وذلك مما تعلمه من غيرنا عند تصرفه ، وإن كنا لا نعلمه عالما ، ولم نرد ذات الاعتقاد ، وإنما أردنا كونه ظانا ومعتقدا . وقد ذكر ذلك شيخنا أبو علي رحمه الله في نقض المعرفة ، ولم يخالفه شيخنا أبو هاشم رحمه الله .

ويس لأحد أن يقول : إنما نعلم دواعي زيد في فعله استدلالا بقصده من حيث عَلمَ أن ما دعا إلى الفعل يدعو إلى الإرادة ؛ فيعلم بذلك أنه قد اعتقد فيه شئ ما أو دفع ضرر . وذلك لأن علم الإنسان بدواعي غيره قد يكون في الظهور كعلمه بمقاصده . فلو جاز أن يقال في ذلك أنه مكتسب ، لجاز مثله في التقصد ؛ ولم يكن بأن يقال أنا نستدل بقصده على دواعيه ، أولى من أن يقال أنا نستدل بدواعيه على قصده . ولا يجب من حيث كان العلم بكونه قاصدا ، أظهر إخراج العلم بالدواعي من أن يكون ضروريا . لأن العلوم الضرورية قد تتفاوت في الجلاء ، ولا تجرى في الظهور على طريقة واحدة . / فكما لا يجوز أن نحكم فيما نزل عن مرتبة المشاهدات في الجلاء ، بأنه مكتسب ، فكذلك القول فيما ذكرناه . وإذا صح ما قدمناه ، صح أن نعلم باضطرار استحالة كون الجماد ، وهو على ما هو عليه ، قاصدا ومفارقا للمختار .

ولذلك نعلم باضطرار تعذر المشي من الزمّين ، بل من المقيد بالقيود الثقيل إذا كان مانعا من المشي أو السعي . ولولا ذلك لما فرغ العقلاء في منع غيرهم من التصرف إلى التقييد بالقيود الثقيلة ، ولكان يجوز أن يشكل

الحال فيه على بعضهم ان كان العلم بذلك مكتسبا . واذا ثبت ذلك صح أن يعلم أيضا تصرف زيد بحسب كراهته ودواعيه . ولولا ذلك لما صح أن نعلم أحدا عاصيا لغيره ، لأننا لا نعلم أنه ممتنع من ذلك لدواعيه ، بل يجوز أن يكون ممنوعا عن طاعته . ولو لم نعلم ذلك باضطرار ، وعلمنا ضرورة أنه لولا قصده الى تصرفه لما وجب ، اذا كان عالما غير ممنوع ، لكان كافيا فيما يطاول اثباته من وجوب تعلق تصرفه بحسب قصده .

فإن قيل : أليس العاقل يجوز في زيد اذا تصرف بقيام أو قعود ، أنه لو لم يفعل ذلك ولم يقصده لصح من القديم أن يقيمه أو يقعده ؟ فكيف يجوز مع ذلك أن يعلم أنه لولا قصده اليه لما وجد ؟ .

قيل له : ان الذي ادعيته أنه لولا قصده لما وجد على هذا الحد المعقول ، وما سألت عنه فهو وجود قيام آخر وقعود ثان ، ويقع على غير الوجه الذي ذكرناه . فلا يصح أن يعترض كلامنا .

فإن قال : أفليس يجوز العاقل أن يقع تصرفه من غيره ، وأن غيره يفعل فيه ذلك ، ويفعل فيه القصد اليه ، ليقع بحسبه ؟ وتجوز ذلك يبطل ما ادعيتم .

قيل له : ان ما ذكرته لا يخرج تصرفه من أن يكون واقعا بحسب قصده ، ولم نقل بأن العلم بأن ذلك يجب ، / أن يكون من جهته ضروريا ، وانما يصل اليه باكتساب . وما ذكرته انما يسأل في الدلالة على أن ذاك فعله ، وذلك مما قد بينا فسادَه من قبل ، وسنبيته من بعد ان شاء الله .

وهذه الطريقة في التعلق هي طريقتنا في اثبات التعلق بين أحوال الجسم ، والمعاني الموجبة لها . لأننا نعلم أن الجسم يتحرك بحسب حدوث

الحركة ، دون السواد ؛ فتعلم بذلك أن الحركة هي المؤثرة في كونه متحركاً ، دون السواد . كذلك اذا علمنا أن تصرف زيد يقع بحسب حاله ، علمنا أن له تعلقاً بحاله .

فأما وقوع تصرف زيد ، بحسب حاله في كونه عالماً وقادراً ومريداً فيما يقع على بعض الوجوه بالارادة ، فطريقه الاستدلال . وكذلك وقوع بعض الأفعال بحسب أسبابها ، يحتاج الى ضرب من التأمس . ولذلك لا يصح أن نبتدىء فنستدل على أن المتولد أو فعل الساهى والنائم فعلته ، وإن صح أن نشئ بذكره على ما قدمنا طرقاً منه في اثبات المحدث من هذا الكتاب .

فصل

في أن ما وقع من تصرف زيد بحسب قصده ودواعيه

يجب كونه فعلا له وحادثا من جهة

يدل على ذلك أنه لو لم يكن حادثا من جهة ، لآل الأمر الى أنه لا تعلق له به . وذلك ينقض علما بوجوب وقوع تصرفه بحسب قصده ضرورة . ويوجب أن حال تصرفه معه ، حال تصرف غيره معه وحال ما يحصل في جسمه من مرض وصحة .

فإن قيل : فلم قلتم أنه يحتاج إليه من حيث وقع بحسب قصده ؟ لستم لكم ما ينشئ عليه ؟

قيل له : إنما لم نذكر ، فيما قدمناه ، أن القول بأنه ليس بحادث من جهة ينقض حاجته إليه ؛ وإنما قلنا : ينقض تعلقه به على الوجه الذي بيناه ، فلا وجه لما توهمته . فإن كان ، لا بد من أن يكون محتاجا إليه في بعض صفاته ، والا لم يكن متعلقا به على الوجه الذي قدمناه . والذي بين ذلك ، / أنه إذا وجب وقوعه فبحسب^(١) كونه قاصدا ، ولولا كونه قاصدا إليه مع علمه به ، لم يوجد . فتجب حاجته ، في الوجه الذي حصل عليه بقصده الى كونه قاصدا . وإذا صح حاجته الى كونه قاصدا ، وجب حاجته الى ذاته ، لأن المحتاج الى صفة لغيره لا بد من أن يحتاج الى الموصوف به

(١) فبحسب : في الأصل « بحسب » .

لأنه اذا علم أن الصفة تحتاج في حصولها الى الموصوف ، فما يحتاج اليها
تجب حاجته الى الموصوف ؛ كما أن المحتاج الى الحياة ، يجب أن يحتاج
في المعنى الى ما تحتاج الحياة اليه .

فان قيل : كيف يصح ما ذكرتموه ؛ مع قولكم : ان نفس ما وقع بحسب
قصده كان يجوز أن يقع وهو غير قاصد ، اما بأن يمنع من القصد ، أو بأن
يكون ساهيا ، أو فائما .

قيل له : ان شيخنا أبا هاشم رحمه الله قد ذكر ما يسقط هذا ، بأن
قال : ان فعله وان جاز أن يقع من غير أن يقصد اليه اذا لم يكن عالما
ومعتقدا ، فمعلوم من حاله أنه متى كان عالما بما يدعوه الداعي اليه أو في
حكم العالم ، لا يجوز أن يفعله الا وهو قاصد اليه اذا كان مخلى بينه وبين
القصد والمقصود . فاذا صح ذلك لم يؤثر ما سألنا عنه فيه ، لأن الساهي
وان جاز أن يفعل من غير قصد ، فالعالم لا يجوز أن يفعل ذلك الا وهو
قاصد ، فصار تصرفه يحتاج الى كونه قاصدا متى كان بهذه الصفة ؛
واستغناؤه عن كونه كذلك ، والحال غير هذه ، لا يؤثر في حاجته الى كونه
كذلك في هذه الحال ؛ وذلك يصحح ما قدمناه . ويوضح ذلك أن التصرف
في حال بقاءه ، وان استغنى عن وقع بحسب قصده ، فذلك غير مانع من
حاجته اليه وتعلقه به في حال حدوثه . وكذلك استغناؤه عن كونه قاصدا ،
اذا وقع منه مع النوم والسهو ، لا يمنع من حاجته اليه وهو عالم . لأنه
لا فصل بين أن تختلف الحال على التصرف ، وبين أن تختلف على /
المتصرف . فاذا جاز ، لاختلاف حاله ، أن يحتاج اليه في حال دون حال ،
فكذلك لاختلاف حال المتصرف من كونه عالما وساهيا . لأنه وهو ساه

لا يميز بين الفعل الذى يقع منه ، وبين غيره ، فلا يصح وهذه حاله أن يكون قاصدا ، ويصح اذا كان عالما أن يقصد اليه ويفعله بحسب دواعيه ؛ فلذلك افترق حالاه . ولم نجعل وقوعه بحسب كونه قاصدا موجبا لتعلق الفعل بقصده ، فنحكم باستحالة وجوده اذا لم يقصد اليه . كيف نقول ذلك ، ومن قولنا : ان القصد نفسه يقع من جهته بلا قصد وكذلك تصرفه اذا لم يكن مميزا ؟ وانما جعلناه دلالة على أن ذلك الفعل متعلق به وحادث من جهته . ولا يمتنع أن يدل الشئ على غيره ، وان جاز حصول المدلول مع عدمه ؛ كما لا يمتنع حصول الصفة للموصوف عند علة ، وتحصل لموصوف آخر لا لعلة .

يبين ما قلناه ان التصرف اذا وقع منه وهو عالم ، صح أن يستحق عليه الذم أو المدح والشكر . وفقد العلم قد يؤثر في زوال ذلك ، وان كان التصرف في الحالىن واحدا . فكذلك لا تمتنع حاجته الى قصده ودواعيه في حال كونه عالما دون حال سهوه . ولا يؤثر ذلك في حصول تعلق المفعول في حال قد علم أنه لولا قصده اليه لم توجد . ولهذا يصح تعلق تصرفه اذا وقع على بعض الوجوه بقصده ، وان كان اذا وقع على وجه آخر لم يتعلق به ، وتعلق بقصد آخر . وكل ذلك يبين أن التصرف يحتاج اليه في حدوثه .

فان قيل ، ولم قلتم : ان وقوع تصرفه بحسب قصده ودواعيه / يقتضى حاجته اليه ؟ وما أنكرتم أنه محدث فيه بحسبها من جهة القديم تعالى ، وأنه محل للفعل فقط على ما ذهب اليه جهم ومن تبعه ، وأن الله قد أجرى العادة في حال كونه عالما أن يفعل فيه التصرف بحسب ما يفعل فيه من القصد والدواعى ، ومتى لم يكن عالما فعل فيه المتصرف دون القصد ، كما أجرى العادة بأن يفعل حر كاته بحسب قصده دون صحته ولونه ؟

قيل له : ان شيخنا ابا هاشم حكى عن شيخنا ابي على ، رحمه الله ، في جواب هذه المسألة ، أن هذا السؤال يقتضى التشكك فيما علمناه بالاستدلال لأننا قد علمنا في أفعال زيد ، أنها أفعاله ؛ وفرقنا بينها وبين أفعال عمرو . ولذلك حشّن منأذمه اذا كانت قبيحة ، دون عمرو . فكما لا يجوز أن نشك في تصرفه أنه فعل لعمرو ، وان قدر على مثله ؛ فكذلك لا نشك في أنه ليس بفعل لله تعالى ، وان قدر على مثله . وحكى عنهما رحمه الله في موضع آخر ، أن هذا السائل يسأل فيقول : ما أنكرتم أن لا تكون الأدلة أدلة من حيث يجوز أن يقدر تعالى على مثل مقدورنا ؟ وعلمنا بأن ما ذكرناه من وقوع تصرفه بحسب حاله يدل على أنه فعله ، يسقط هذا السؤال .

فأما أبو هاشم ، رحمه الله ، فقد أجاب عنه في موضع بأنه لا يسأل الى اثبات القديم سبحانه ، واثبات أحواله ، الا بعد العلم بأن تصرف زيد هو فعله ، وأنه يدل على كونه قادرا علما . ومتى لم يحصل للمستدل هذا الاعتبار من حال الشاهد / لم يمكنه معرفة القديم تعالى ، فكيف يعترض على هذا الأصل بالأمر الذي لا يعلم الا بعد العلم به ؟

وأجاب في موضع آخر عن نظير لهذه المسألة ، بأن قال : لو كان تعالى هو الذي يفعل التصرف بحسب القصد ، كان لا يتنع مع السلامة أن يقصد الممكن الى سائر تصرفه ، ولا يختار تعالى احداثه ؛ وأن يكون هذا عادة كثير من الناس أنهم متى قصدوا الى المشى والبناء ، لم يقع ؛ ومتى قصدوا الى خلافهما ، وقع ؛ وفي هذا قلت ما علمناه ، وكل قول مؤدى اليه يجب فساد .

وقد رأينا فيما تقدم من هذا الكتاب أن هذا المعترض لا يستحق جوابا ،

لأن اعتراضه لا يصح الا بعد صحة ما تقدح به فيه . فان صح ، فقد سلم ما قلناه ، لأن صحته توجب سلامة ما اعتمدنا عليه ؛ وان فسد ، فقد زال الاعتراض به ؛ فهو ساقط على كل حال . وبيننا أن هذا انما يصح من حيث ثبت أنه لا سبيل الى اثبات القديم ، تعالى ، الا من حيث علم حاجة المحدثات الى محدث قادر ، وعلم ثبوت محدث لا يجوز أن يفعله القادر بقدرته ، ولا يمكن العلم بذلك الا بعد العلم بأن تصرف الواحد منا يحتاج في حدوثه الى محدث قادر .

وقد بينا أنه لا طريق للعلم بذلك الا هذا الوجه ، في باب قد تقدم . فكيف يصح لهذا الطاعن أن يقدح في استدلالنا على أن تصرف زيد فعله ، بأنه وان وقع بحسب قصده : فجوزوا أن يكون فاعله ، وفاعل القصد ، هو القديم تعالى . وبيننا من قبل أنه ان سأل ، فقال جوزوا أن يكون المحدث ، لتصرفنا فينا بحسب قصدنا ، فاعلا آخر لا يحتاج في فعله الى آلات ، ويصح أن يفعله فينا بحسب القصد ، وان لم تعرفوا القديم تعالى . وتجوزكم لهذا يقدح في الدلالة ، كما يقدح فيها لو صح أن تعرفوا القديم تعالى قبل هذا الاعتبار . ولا يمكنكم دفع هذا التجويز ، لأن ما جاز أن يتعلم بالعقل جاز أن يجوز العاقل فيتوهمه قبل الاستدلال عليه .

فالجواب عنه أن هذا المتوهم انما يجوز كون هذا التصرف فعلا لذلك الفاعل ، بأن يمتد حدوثه بحسب أحواله . وقد علمنا حدوثه بحسب حال زيد ، فكيف يقال : انه ليس بفعل له ؟ وطريق كونه فعلا له معلوم ، ويقال : انه فعل لغيره ، وطريق كونه فعلا له متوهم ، فكيف يجوز أن يقدح التجويز والتوهم في دلالة قد ثبت وجه صحتها ؟

فإن قال : فجوزوا أن يكون فعلا لذلك الفاعل مع كونه فعلا لكم ، فقد سلم كونه فعلا لنا . ونحن نبين من بعد أن الفعل الواحد لا يجوز أن يكون من فاعلين . يبين ذلك أنا متى علمنا أن المحل تحرك بحركة ، وحدث بحسب قصد زيد ، فقول القائل : جوزوا أن يكون متحركا بحركة فعلها غيره ، يفسد . لأن تلك ان ثبتت ، أوجبت كونه متحركا على الوجه الذى يوجب هذه ، وهى مجوزة ، وهذه مقطوع بها ؛ فلا يجوز أن نصرف كونه متحركا عن المعنى المتيقن الى معنى متوهم . وكذلك القول فيما قدمناه .

ولا يمكن السائل أن يبين أن لتعلق هذا التصرف بذلك الفاعل وجها ما سوى ما يعقله فى الشاهد ، فيشير اليه ويعترض به ما قدمناه . لأن الفاعل لا يجوز أن يوجب حدوث فعله على سبيل ايجاب العلل والسبب ، فلا بد من اعتبار حاله فى وقوع الفعل من جهته على وجه لا يخرج من أن يكون مختارا للفعل وموجدا له على وجه كان يجوز أن لا يوجد . وليس يمكن فى ذلك / الا ما قدمناه من تعلق فعله بقصده ودواعيه ، وما شاكل ذلك من أحواله ، وهذا يصحح ما اعتمدنا عليه من الجواب .

وبعد ، فلو جاز أن يقال فى تصرف زيد ، مع وجوب وقوعه بحسب دواعيه وقصده ، انه فعل لغيره ؛ أو متوهم ونجوز كونه فعلا لغيره ؛ لجاز أن متوهم حدوثه لأجل طبع أو أمر موجب ، وكما أن ذلك يسقط من حيث يقتضى أن لا يتعلق بقصده ودواعيه ، فكذلك ما قالوا .

ولو قال قائل : ان الواحد منا متى أراد أمرا ، كان ؛ ولا يحتاج فى احداث التصرف الى استعمال محل القدرة ؛ وأن تصرف غيره يقع بإرادته ؛ لم يكن لنا سبيل الى ابطال ذلك ، الا بأن ذلك يوجب أن لا يقع ما أراده

من تصرف غيره بحسب قصد ذلك الغير ودواعيه . فإذا صح ذلك ، وجب بمثله سقوط ما سأل عنه .

فإن قيل : ما أفكرتم أن تصرفه إنما يحتاج إليه من حيث معطه ، أو المحلّ بنفسه له ، لا لأنه حدث من جهته ؛ لأننا كما نعلم أنه لولا قصده إليه لم يقع إذا كان عالماً ؛ فكذلك نعلم أنه لولا كونه محلاً وجباً لم يوجد ذلك ؛ فلم صار ما قلتموه : بأن يدل على حاجته إليه بأولى من أن يدل على حاجته إلى المحل ؛ وأن يقال : إنما يحتاج إليه من حيث كان محلاً ؛ أو كان المحل من جملته ؟

قيل له : إن القول بحاجته إليه من حيث كان محلاً له فقط ، يبطل ما علمناه من وجوب وقوعه بحسب قصده ودواعيه . لأن الدواعي والقصد يرجعان إلى الجملة دون المحل ، فما يحتاج إلى المحل فقط لا تعلق له بهما ، كما لا تعلق له بالجملة ؛ وما قض ذلك يجب القضاء بفساده . على أن نعلم أنه يحل في ذلك المحل ما لا يتعلق بقصده ودواعيه من لون وصحة وطعم وبنية ، وحاجة ذلك أجمع إلى المحل كحاجة المشى / والتصرف . فإذا استبد التصرف ، مع حاجته إلى المحل ، بأن يجب وقوعه بحسب قصده ودواعيه ، فيجب أن تقتضى حاجته إلى القاصد في وجهه ، كما احتاج إلى المحل ، وهو حدوثه من جهته على ما ذكرناه .

فإن قيل : إنما كان يصح ما ذكرته لو صح ذكر وجه يحتاج إلى المحل فيه ، سوى الحدث الذي يحتاج فيه إلى الفاعل . فأما إذا تعذر ذلك ، وكان الوجه المعقول واحداً ، فلم صيرتم بأنه يحتاج فيه إلى الفاعل ، بأولى مني إذا قلت : أنه يحتاج فيه إلى المحل ؟

قيل له : ان الأمر لو كان كما قلته ، لوجب القضاء بحاجته في هذا الوجه الى الفاعل دون المحل ، من حيث بينا تعلقه بأحوال الفاعل دون أحوال المحل ، ولوجب أن يجوز وجوده في غير هذا المحل ، كما يجوز وجوده وهو في غير هذا المكان ، ولما قدح ذلك فيما ذكرناه . وكيف ، وحاجته الى المحل قد تكون في حال بقاءه ، كما تكون في حال حدوثه ؛ وحاجته الى الفاعل انما تصح في الحدوث فقط . واذا ثبت تباين الحاجتين ، سقط ما توهمه .

فان قال ، هلا قلتم : انه يحتاج الى المحل في وجوده فيه ، ويحتاج مع ذلك اليه في حدوثه ، حتى لا يحتاج في كلا الوجهين الا اليه ؟

قيل له : لأن ذلك يطل ما علمناه من وقوع التصرف بحسب أحوال الجملة ، فيجب فساد .

فان قيل ، هلا قلتم : ان حدوثه هو بحسب أحوال المحل ، كما انه بحسب حال الجملة ، وأن كونه كذلك يوجب أنه حادث من المحل أو منهما ؟ قيل له : لأن أحوال الجملة معقولة ، ومعقول تعلق التصرف بها ، ولا حال للمحل يعقل حدوث التصرف بحسبه سوى حلوله فيه ؛ وذلك لا يختص حدوثه . وفي ذلك اسقاط ما سألت عنه .

فان قال : كيف يصح ما قلتم ، مع قولنا : ان الفعل يحدث بطبع المحل ، واثباتنا له هذه / الحالة ، وزعمنا أن حدوثه بحسبها ؟ بل ما أنكرتم أن التعلق الصحيح هو هذا فقط ، وأن حدوث التصرف بحسب قصد زيد ودواعيه تابع لهذا التعلق ، ولولاه لم يصح ذلك . فبينوا فساد ذلك ، ليتم لكم ما ذكرتموه .

قيل له : انا قد بينا في صدر هذا الكتاب بطلان القول بالطبع ، في باب

مفرد ، ودلنا على أنه غير معقول ؛ وأنه لو عقل ، لما صح تعليق الحوادث به ؛ فأوردنا هناك ما يغنى التأمل عن اعادته في هذا الموضع . والذي ذكرناه الآن ، من أن هذا القول يبطل ما علمناه من وجوب وقوع تصرف زيد بحسب قصده ، يبطل هذا السؤال . لأنه أن وجب حدوثه بحسب طبع المحل ، فليس له تعلق بالجملة ، ولا لقصده فيه تأثير . كما أن تصرف عمرو لا تعلق له بزيد وأحواله ؛ فكما لا يجب وقوعه بحسب قصد زيد ودواعيه ، فكذلك يجب في تصرف زيد نفسه لو وقع بحسب طبع المحل . وقد بينا من قبل أن ما يختص المحل من الصفات الواجبة له لجنسه أو لما هو عليه في جنسه ، لو اقتضى حدوث الفعل لأرجبه في كل حال وعلى كل وجه ؛ ولوجب من ذلك وجود الضدين ، لأن حكم المحل معهما واحد . ولوجب أن يحدث فيه ما تقتضى تلك الصفات حدوثه ، قصد زيد إلى أحداثه أم كره ، عكسه أو جهله ، قدّر عليه أو عجز عنه . ولوجب أن لا يخرج المحل عن طريقة واحدة ؛ لأن ما يختص به إذا أوجب كونه في مكان ، فيجب أن لا يخرج عنه ، كما لا يخرج عن طبعه . وبيننا أن ذلك واجب على من يثبت الطبع ؛ ولا يتلزم من يثبت الفعل للمختار ، لأنه يفعل بحسب أغراضه وأحواله ، فيجوز لذلك أن يخرج من فعل إلى آخر . وبيننا أنه كان يجب أن يكون المحل هو الفاعل ، دون الجملة ؛ ولو كان هو الفاعل ، لكان هو القاصد والكاره والمذموم/ والمدح والمأثور والمنهى ولكان سائر أحكام الأفعال ترجع إليه ، حتى يذم المحل على الاساءة ويشكر على الإحسان ، ويعظم اللسان على القول الحميد ، وهذا في نهاية الفساد ؛ فتثبت أن تصرف زيد بحسب تعلقه به وحاجته إليه دون المحل . وقد بينا من قبل أنه لا يمكن

أن يقال : انه يحتاج الى أمر موجب لأجله حدث بحسب قصده ودواعيه .
لأن ذلك يبطل ما علمناه من تعلقه به ، ويوجب أيضا حدوث ما لا نهاية له
من المعاني . لأن القول في ذلك المعنى الموجب في أنه يجب أن يحدث لأجل
معنى آخر ، كالقول فيه . وحدث ما لا نهاية له يستحيل ، ويحيل وجود
الحوادث التي قد ثبت حدوثها . ومتى قال : انه ينتهي الى محدث لا يتعلق
بأمر موجب ؛ لزم ذلك في هذا المحدث . لأن ما يوجب حاجة بعضها الى
محدث ، واستغناءه عن معنى موجب ، يوجب في سائرهما .

فان قيل : اذا ثبت بالجملة التي ذكرتموها أن تصرف زيد يتعلق به
ويحتاج اليه ؛ فلم قلتم : انه يحتاج اليه في الحدوث ، وانه حادث من جهته ؟
قيل له : لما بيناه ، من أنه لو لم يكن حادثا من جهته ،
لعاد الأمر فيه الى أنه لا يتعلق به ولا يحتاج اليه . وهذه الجملة تصح بأحد
وجهين : اما بأن نبين ابتداءً أنه يحتاج اليه في حدوثه دون سائر أوصافه
المفارقة للحدوث ؛ أو نبين أن سائر الصفات المعقولة للتصرف لا يحتاج فيها
اليه ؛ فيجب أن يحتاج اليه في حدوثه ، أو ما يتبع الحدوث .

وقد بينا في باب اثبات المحدث كلا الوجهين . والأولى أن نعتد عليه
الوجه الأول ، وهو أن ما أوجب تعلقه به هو الذي يوجب حاجته اليه
من حيث كان محدثا ، لأن حدوثه من الحاصل بحسب قصده دون سائر
أوصافه ، فيجب أن يحتاج اليه في الوجه الذي حصل عليه بحسب قصده .
وقد بينا أن عدمه وكل صفة تختص حال عدم لا تعلق لها به . وكذلك
الصفات الراجعة الى ما هو عليه في جنسه لا يحصل عليها بحسب قصده ،
وانما يحصل حدوثه أو ما يتبع الحدوث بحسب أحواله . فوجب أن يحتاج

اليه فيها دون غيرها من الصفات . وقد بينا أن بقاءه لا يتعلق به أيضا . فلم يبق الا ما ذكرناه . وانما حكمنا بأن هذا هو المعتمد ، لأن ما يبقى به تعلق سائر صفات التصرف يزيد هو الذى يثبت به حاجته اليه من حيث كان محدثا ، وهو أنه لا يقع عليها بحسب قصده .

واذا احتج فيما نحكم بأنه لا يحتاج اليه التصرف فيها من الصفات الى الرجوع الى الأمر الذى به نعلم تعلق حدوثه به ، فيجب أن يكون هو المعتمد . وانما كان يمكن الاعتماد على ذلك لو أمكننا اثباته بوجه آخر سوى هذا الوجه . فأما اذا تعذر ذلك ، صار كلا الوجهين فى حكم الوجه الواحد والاعتبار الواحد ، فلذلك حكمنا بذلك فيه .

وقد بينا من قبل أنه لا يمكن أن يقال : ان تصرفه انما يحتاج اليه من حيث وجد ، مع جواز غدومه فى تلك الحال . وفرقنا بينه وبين ما نقوله من أن العالم منا انما يحتاج الى العلم من حيث حصل عالما ، مع جواز كونه جاهلا . وفصلنا بينه وبين اعتبار طريقة اثبات المعانى . وبيننا أن ذلك انما وجب فى اثبات الأعراض من حيث لم يتقدم العلم بالمعنى الذى تنطق صفات الجسم به . بل وصلنا اليه من جهة الاستنباط ، فلا وجه لاعادة ذلك .

واعلم أن شيخنا أبا على / وأبا هاشم ، رحمهما الله . قد بينا أن هذا العلم خاصة لا أصل له بَرَدَ اليه ، وأنه لا يمكن فيه الا بيان طريقة النظر ، والوجه الذى اذا تأمله المتأمل ونظر فيه الناظر وقع له من العلم ما وقع لنا به . وبيننا أن السائل اذا انتهى فى سؤاله الى طلب أكثر مما يقتضى النظر فيه العلم ، لم يستحق جوابا ، ولم تجز له المطالبة عند ذلك بـلَمَ ، كما لا يمكنه القُدَحَ فيه بـمناقضة ومعارضة . وبيننا أن السائل انما يسوغ له

ذلك ، اذا لم يستوف المسئول الدلالة على الوجه الذى يقتضى النظر فيه العلم . فاما اذا استوفها قَبَّح منه المطالبة ، وجرى في مطالبته مجرى من طلب من غيره ما لا يطيقه ، لأن الزيادة على ترتيب الدلالة التى لا يحتاج اليها لا نهاية لها ، ووجودها كعدمها في الاستغناء عنها ، الا أن يطلب كشفها بعبارة أخرى وايضاها بشاهد ومثال . ومن طلب ذلك لم يكن طاعنا فيها ولا مطالبا بوجه صحتها . لكن الأمر وان كان كما قالاه في أنه لا أصل له في العلوم الضرورية ، فدفعه بمنزلة من دفع العلوم الضرورية ، على ما بيناه . لأنه اذا قال : ان تصرف زيد ليس بحادث من جهة ، بل المحدث له غيره ، أو لا يحدث له أصلا ، أو وجب عن طبع أو عن معنى موجب ، فلا بد من ان يدفع ما علمناه من وجوب تعلقه بحسب قصده ودواعيه ، وذلك مما يعلم باضطرار ؛ وان كان في جملة ما يعلم بالتأمل ، ويصير من هذا الوجه بمنزلة من دفع أصلا له ضروريا .

فاما الاستدلال ، على أن جميع الحوادث متعلقة بمحدث / لحمله على تعلق تصرف من نشاهده به ووقوعه بحسب قصده ، فبعيد . لأن الطريق ، التى بها نعلم حاجة هذا التصرف في الحدوث اليه ، استدلال ؛ وطريقة جميع ما يحدث من العباد واحدة ؛ فلا يمكن أن يقاس بعضها على بعض . وقد بين شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، أن ادعاء الضرورة في ذلك لا يمكن ، وأنه لا يمتنع مع كمال العقل أن يشك في أن بناء الدار وتأليف الحيل اما محدث أو لا . وبين أن من جهة العادة ، يخالف ما علمناه واقعا من العباد من بناء الدور والكتابة والنساجة وغيرها ، لما لم تجربه العادة من تأليف الحيل وغيره .

وقد بينا أن العلم بما له يستحق الموصوف الصفة ، لا يكون ضروريا
في شيء من الصفات ، لأن العلل انما يعلم كونها عللا بالدليل ، وكذلك
ما يجرى مجراها من الوجوه التي تستحق لها الصفات .

فأما الاستدلال على أن تصرف العبد فعله بالذم والمدح وحسن الأمر
والنهي ، فقد اعتمد عليه شيخنا أبو علي رحمه الله ، في كتبه ، وغيره من
الشيوخ المتقدمين . وذكره شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله أيضا ؛ لا أنه
ربما اتبعه بأن قال : وإن كان الذي نعتمده هو وقوع تصرفه بحسب قصده
وارادته وعلمه وقدره ، وربما مضى عليه ولم يعترضه . وقد ذكر في الجامع
أن الاستدلال على أن المتوعد فعله بذلك لا يصح ، لأنه يجب أن يعلم أنه
فعله أولا ؛ ثم نحكم ، بحسن الأمر به ، والنهي عنه ، والذم والمدح عليه .
والشيخ أبو عبد الله ، رحمه الله ، يقول : انه يمكن أن يستدل به ثانيا .

فأما في ابتداء الاستدلال على أن تصرف / زيد فعله ، فلا يمكن .
ولا يتدح ذلك في احتجاج الشيوخ بذلك على المنجبرة . لأنهم قصدوا به إلى
ابطال قولهم : أن تصرف العبد فعل لله ، لأنه لا بد من القول بأن فعل الغير
يحسن أن يؤمر به وينهى عنه . وما علم أنه ليس بفعل له لا يحسن ذمه
ومدحه عليه . وإنما النظر في التصرف الذي نحن فيه واقفون ، هل يجوز
أن يعلم أنه فعل لزيد بالأمر والنهي والذم والمدح ، أم لا ؟ فأما مع القطع
على أنه ليس بفعل له ، فلا اشكال أنه لا يحسن ذلك فيه .

واعلم أن حسن الأمر والنهي والمدح والذم لا يحصل العلم به ، الا وقد
حصل العلم بتعلق تصرف العباد بهم ، ووقوعه بحسب قصدهم ودواعيهم ،
لأن من لم يعلم ذلك أو لا ، لم يعلم حسنها . وسي علم الحوائث تنهى

الجملة ، وعلم وقوعها بحسب قصد العباد ودواعيهم من نفسه وغيره ، صح أن يعلم حسن الأمر والنهي والذم والمدح ، فلهذا وجب تقدم ذلك العلم عليه . ومتى علم ذلك ، صح أن يستدل به على أنه حادث من جهتهم بحسن الأمر والنهي والذم والمدح ، كما يصح أن يستدل عليه بوجوب وقوعه بحسب قصدهم ، لأنه كما يعلم مفارقة تصرفه لتصرف غيره في وقوعه بحسب قصده ، فكذلك يعلم مفارقتة له في حسن ذمه ومدحه وأمره ونهيه . فيصح الاستدلال بكل واحد من الأمرين ، إذا حصل العلم بهما قبل العلم بأنه فعله .

فإن قيل ، هلا قلتم : إن العلم بحسبهما / لا يحصل إلا بعد العلم بحدوث الفعل من جهته ، على ما حكيتموه عن أبي هاشم رحمه الله . وصحة ذلك تبطل ما ذكرتموه من صحة الاستدلال به ، لأنه يؤدي إلى أن يستدل بالشيء على ما يعلم قبله . أو ليس الشيوخ قد قالوا : إن المثجرة لا يصح ، مع قولها ، أن يعلم حسن الأمر والنهي والذم والمدح ، ولو صح العلم بذلك ، قبل العلم بأن تصرف العبد فعله أو فعل غيره ، لم يمتنع أن يعلموه وإن جهلوا كونه فعلا للعبد ، كما يصح منهم العلم بوقوع تصرفه بحسب قصده مع الجهل بذلك . أو ليس قد قال أبو هاشم ، رحمه الله : إن العلم بوجوب شكر النعمة يتبع العلم بالنعمة ؟ وأن فاعلها قد فعلها أما معينا وأما متجبرا . فإذا صح ذلك في الشكر ، وجب مثله في الذم والمدح ، لأن كل ذلك من أحكام الأفعال بعد وجودها إذا وقعت من العالم بها . فإذا وجب ذلك في الذم والمدح ، وجب مثله في الأمر والنهي ، لأن الأمر إنما يستحسن أمر غيره بما يعلم أنه يستحق به المدح إذا فعله ، وكذلك الناهي .

وبعد ، فإن مدح الغير انما يحسن على فعله دون فعل غيره ، فلا بد من تقدم العلم بفعل الفاعل على جملة أو تفصيل ، حتى يعلم حسن مدحه عليه أو ذمه لأجله . ومن قولكم : ان الفاعل انما يستحق المدح بفعله ، متى علم ان ما فعله حسنا وبه صفة زائدة على حسنه ، وأنه لم يفعل ما يحيط المدح ؛ ولا يحصل العلم بذلك ، الا والعلم بأنه فاعل قد حصل ، لأنه الأصل لهذه العلوم . واذا لم يعلم حسن المدح على الفعل الا وقد علم حسنه والوجه الذى له حسن ، فكيف يدعى العلم بحسن ذلك . ولما علم كون الفعل فعلا له أصلا ، ومن قولكم أن حسن الشيء يتبع العلم به العلم بوجه حسنه ، فكيف يعلم الفاعل حسن الذم ولا يعلم ما له حسن من كون الفعل فعلا للمذموم ، لأنه انما يحسن لذلك دون غيره . ولهذا لا يتحسن ذم زيد على حركاته مع تجويزه كونها فعلا لغيره ، كما لا يستحسن ذمه مع تجويزه كونها حسنة . وكل ذلك يبين أن الاعتماد على الذم والمدح في أن تصرف العبد فعل له ، لا يصح على وجه .

قيل له : ان الذى قدمناه هو أنه يصح أن يعلم حسن ذمه ومدحه ، اذا علم تعلق الفعل به على الجملة ، بأن يعلم وجوب وقوعه بحسب قصده وارادته ، وأن حاله معه بخلاف حاله مع غيره . فعند ذلك يكون مغيرا بين أن يستدل بذلك على أنه محدثه ، وبين أن يستدل على ذلك بوجوب وقوعه بحسب دواعيه ، لأنه قد علم باضطراب أن ذم الغير على ما لا تعلق له به البتة يقبح . فاذا علم حسن ذم زيد على تصرفه ، علم أنه لا بد من تعلقه به ؛ ويعلم عند ذلك أن تعلقه به هو ، بأنه حدث من جهته على الوجه الذى يعمل به ، لما قدمناه من الدليل .

فأما ما يتعلق به جهنم ، من أن الأمر والنهي والذم والمدح إنما حنت
سمعا من حيث يفيدنا الله ، تعالى ، بذلك لا لأن للفعل تعلقا بالعبد ، فقد
بيننا أن ذلك لا يتم له ، لأنه لا يصح أن يعرفه / تعالى مع جهله بكون العباد
محدثين . فكيف يصح أن يجعل الوجه في حسن ذلك السمع ، ولا يمكنه
أن يعرف من يرد السمع من جهته ؟ ويلزمه أن يقول : إن العلم بسائر
ما يكمل به العقل طريقته السمع من قبح الظلم ، وكسر النعمة ، والكذب الخالي
من نفع ودفع ضرر ، وحسن الاحسان والانصاف . بل يلزمه أن يقول ذلك
في العلم بالمشاهدات ، وأن لا يجعله واجبا بالمشاهدة . ويلزمه القول بأن
هذا العلم لا يحصل لمن لا يعرف الله من الدهرية وغيرهم . ويلزمه أن يجوز
ورود السمع بحسن عبادة زيد ، وأن يجري فيها وفي التعظيم والتبجيل
معجى القديم سبحانه . ويلزمه القول بأنه يجوز ورود السمع بمدحه على
كل فعل قبيح ، وذمه على كل فعل حسن ، وأن يختلف حال العقلاء في ذلك .
بل يجب أن لا يأمن أن في كثير من الأنبياء من يُعْتَد أمته عن الله تعالى
بذلك ، حتى أن من يباهى منهم في مخالفة مرضاة الله يستحق المدح ، ومن
بلغ الغاية منهم في اتباع مرضاته يستحق الذم . ويلزمه أن يجوز ورود
العبادة بمدح إبليس وذويه ، بل بعبادته ؛ وأن لا يأمن ورود ذلك في بعض
أزمان الأنبياء ، عليهم السلام . ويجب على هذا القول أن يكون العلم
بحسن الأمر والنهي والذم والمدح ، دون العلم بصحة السمع وما يتعلق به
في الجلاء ، لأنه كالأصل له ؛ وفي علمنا بخلاف ذلك ، لأن جميع العقلاء
يعلمون حسنه وإن اختلفت أحوالهم في معرفة لسمع وما يتعلق به ، دلالة
على بطلان ما تعلق به . ولا يمكنه أن يطعن فيما قلناه من حيث قلنا : أن

العبد قد يفعل ما لا يحسن أمره به ، ولا نهيه عنه ، ولا ذمه عليه ولا مدحه ؛ لأن ذلك إيجاد مثل المدلول مع عدم الدلالة . وذلك مما لا يقدح فيها ، بل يجب اذا دل دليل آخر عليه أن يقارنه .

ونعود الى الجواب عما قدمناه من الأسئلة ، فنقول : ان العلم بحسن الذم والمدح لا يتعلق بالعلم بحدوث الفعل من جهته على التفصيل ، ولا يمكن أن يحكى ذلك عن شيخنا أبى هاشم ، رحمه الله ، فى الجامع وغيره ، لأن كلامه محتمل . ولو كان كذلك ، لوجب أن لا يعرف حسن الذم والمدح مَنْ لم يستدل فيعلم على التفصيل حدوث فعل زيد من جهته ، وأنه موجد ومخترعه ، والمعلوم من أحوالنا وأحوال العقلاء خلافه . فصح أن العلم بذلك يتعلق بالعلم بتعلق تصرفه به ، على الجملة دون التفصيل ، على ما قدمناه .

وأما ما ذكرته من أن اسلف قالوا : ان المجبرة لا يصح ، مع قولها ، أن نعلم حسن الأمر والنهى والمدح والذم ، فادعاء ذلك على الجميع لا يمكن . بل كثير منهم يجعل علمهم بحسن ذلك موجبا لبطلان اعتقادهم ، ويستدل به على أن العبد موجد ومحدث . وأما شيوخنا خاصة فقد جعلوا العمدة فيه استحقاق الذم ، وقد قالوا : ان العلم بحسن الذم كما يحصل عند العلم بتعلق القبيح به ، فكذلك يحصل عند العلم بأنه لم يفعل الواجب ؛ وادعوا فى ذلك / العلم الضرورى ، وان احتج فى تفصيله الى استدلال . وقد اعتمدوا عليه فى أصل المعرفة ، لأنهم رتبوا الخاطر والداعى على أنه تنبه على ما يعرفه من حسن ذمته على القبيح وان اشتهى ، وذمته على الحسن وان شق عليه . فنولا أن العلم بذلك ضرورى على الوجه الذى ذكرناه ، لما صح هذا القول .

وأما العلم بوجوب شكر النعمة فإنه يتعلق بأمرين : أحدهما أن ما فعل به نعمة ، والثاني أن يكون متعلقا بفاعله . فمتى علم تعلقه به على الجملة ، وأنه نعمة ، علم حسنه . فالقول فيه كالقول في حسن الذم والمدح ، وإن كان الكلام في قبح الفعل أظهر من الكلام في كونه نعمة . فلهذا صار حسن الذم ، أظهر من وجوب شكر النعمة . ولهذا يعدّ الشيوخ ، رحمهم الله ، العلم بوجوب شكر المنعم في جملة ما يكمل به العقل . ونحن وإن قلنا : أن المدح لا يحسن إلا إذا علم أن ما فعله حسنا ، وله صفة زائدة على حسنه ، وأنه لم يفعل ما يحبطه ، فكل ذلك مما قد يعلم على الجملة ، ويعلم عنده حسن المدح والذم ، فلا يتعترض به على ما قلناه .

وما نقوله من أن حسن الشيء يتبع العلم بوجه حسنه ، لا يقدر فيما قلناه . لأننا قد أوجبنا أن لا نعلم حسن الذم والمدح ، إلا وقد نعلم تعلق الفعل به على وجه يكون حاله معه بخلاف حاله مع غيره . ولا يستنع أن نعلم في الجملة أن من حق فاعل القبيح أن يستحق الذم ، إذا كان على صفة : ومن حق فاعل الواجب أن يستحق المدح ، إذا كان على صفة . كما نعلم أن من حق الظلم أن يكون قبيحا ، ويحتاج إلى الاستدلال عند التعيين في أن الضرر ظلم ، وفي أن زيدا فاعل للقبيح ، فيكون ما قدمناه غير كاف في أن زيدا بعينه قد استحق الذم على هذا الفعل دون أن ينضاف إليه الاستدلال على حال فاعله مفعلا ، وتعلقه به على جهة التفصيل . لكن في الظلم يجب أن يستدل في كل ضرر بعينه أنه ظلم ، وإن كان حاله قد يختلف في ظهور البعض وغموض البعض . وليس كذلك حال زيد في تعلق تصرفه ، لأن تعلقه به ، واختصاصه معه في الظهور لجميع العقلاء ، كالعلم بأن من

عن فاعل القبيح أن يستحق الذم ؛ ولا يمتنع أن يستحق الذم على الفعل بشرط ، وكذلك المدح . والعلم بأن زيدا يحسن ذمه على القبيح أن لم يكتفِرْهُ ، وعلى الحسن أن لم يحيطه بمتى حصل ، استقام الاستدلال به ، وإن لم يعلم أن هناك ما يحيط أو يكتمر . فإذا صح ذلك في الذم والمدح ، وجب مثله في الأمر والنهي ؛ لأن الأمر يعلم حسن الأمر بما إذا فعله الفاعل استحق المدح عليه ، والنهي عما إذا فعله استحق الذم عليه . وقد يعلم حسن الأمر والنهي لأغراض ترجع إليه من متافعه ومضاره ، لا إلى المأمور المنهى . وهذه الجملة / تبين صحة الاستدلال بالذم والمدح على أن تصرف العبد فعله ، والوجه الذي يصح عليه .

فأما قول القائلين بالكسب ، من أن ذلك إنما يحسن لأن العبد مكتسب لتصرفه ، فسبب بطلانه عند ذكر حدة الكسب في فصل مفرد ، أن شاء الله . فأما الاستدلال ، على أن تصرف زيد فعله ، بأنه لو لم يكن فعله لم يكن ليفزع إليه عند التوازن ، كما لا يفزع إلى تغيير هيئته وطوله وسائر أحواله التي لا تتعلق باختياره ، فبعيد . وذلك لأن أحدنا قد يفزع إلى الشيء على وجه لا يصح ، نحو أن يفزع إلى قتل جسم عظيم ، ثم لا يواتيه ؛ ويفزع إلى القيام بضرب من التدبير ظنا منه بأنه ينهض به ، ثم يقعد عنه . وكذلك لا يمنع أن يقال : أنه يفزع إلى أحداث الأفعال ، لضرب من الظن ، وإن كان محدثها غيره . وقد يفزع كثير من الناس إلى الألوان والعلوم ، ولا يجب كون ذلك فعلا لهم .

وبعد فإن هذا القائل لا يخلو من أن يدعى أنهم علموا ما فزعوا إليه ، أو فزعوا إليه على جهالة . فإن أقر بأنهم غير عالمين بذلك ، فقد أبطل

استدلاله ؛ لأن الاستدلال باعتماد من يجوز كونه جاهلا ، لا يصح . وان ادعوا كونهم عالمين بذلك باضطرار ، فيجب أن يشاركهم غيرهم فيه ، وقد استغنى عن الاستدلال بذلك . وان ادعى أنهم علموا ذلك استدلالا ، فقد كان يجب أن يذكر ما به استدلوأ ، دون نزعهم .

فان قال : عنت بذلك أنهم يفرعون الى أن يتحركوا ويسكنوا ويتصرفوا ، لعلمهم بأن ذلك يجب / وقوعه بحسب قصدهم ودواعيهم مع السلامة ؛ فقد رجع الى ما قلناه ، وعدل عن استدلاله .

وأما الاستدلال على أن زيدا يحدث تصرفه من بناء وكتابة وغيرهما ، بأنه لو لم يكن هو المحدث لذلك لما استجهل العقلاء من يجمع آلات الكتابة والبناء وينتظر أن تصير دارا مبنية وقصيدة مكتوبة . وفي علمنا باستجهالهم لذلك دلالة على أنه المحدث له دون غيره ، فلا يصح . وذلك أن هذا يوجب أن لا يصح أن يحدث الله ، تعالى ، من هذه الآلات دارا مبنية ودفترا مكتوبا ؛ لأن من انتظر ذلك من غير الباني منا والكاتب ، فهو مستجهل على كل حال .

فان قال هذا المستدل : انما يستجهل اذا انتظر أن يصير مبنيا بنفسه ، أو مكتوبا ؛ فأما اذا انتظره مكتوبا ، أو مبنيا ، بالله تعالى ، لم يستجهل . قيل له : ان هذا وان قضى ما عولت عليه ، لأن العقلاء لا يفصلون بين هذين المنتظرين ، فانه يوجب أن يستدل بذلك على أن الشيء لا يكون محدثا بنفسه ، ولا بد له من محدث ؛ فأما أن يدل على أن زيدا محدثه ، فلا . وقد بينا في نقض اللمع أن من يستجهل ذلك ، أن استجهله عن غير علم ، لم يمتد به . وان استجهلوا هذا المنتظر لعلمهم بأن البناء يحدثه الباني

ضروره ، فيجب أن يشاركهم فيه كل عاقل ؛ وذلك يغنى عن الاستدلال .
وان علموه / بدليل واستجهلوا ذلك ، فيجب أن يوردوا ذلك الدليل
ويستغنوا عن ذكر الاستجهال الذي لا يستقل بنفسه ؛ وانما يصح ، اذا
تقدم العلم بما يوجب صحته . وانما يذكر شيوخنا في الكتب القريبة ذلك
ليبينوا ما يقع بحسب قصد زيد يجب كونه فعلا له ، فيكتسبوا بذلك
القول فيه . وقد علمنا أن كثيرا من الأمور الحادثة بالعادة قد يستجهل من
ينتظره على خلافه ، كاتظار الولد من غير وطء والنبات من غير زرع ،
الى ما شاكله . ولم يمنع ذلك من كونه مقدورا ، وكذلك القول فيما ذكر
هذا المستدل .

فأما الاستدلال على أن المحدث يتعلق بالمحدث من حيث حدث في
وقت بعد وقت ، فقد بين من قبل أنه لا يصح ، سواء استدل بحدوثه في
وقت دون وقت على أنه لا بد له من محدث يخصه بأحد الوقتين ،
أو استدل به على وجه آخر وهو : أنه اذا وجد عن عدم فلا بد من أمر
يقتضى وجوده ، وليس الا الموجد والمحدث . وسواء استدل به على وجه
ثالث ، وهو أنه وجد في وقت كان يجوز أن لا يوجد بدلا منه ، فلا بد له
من موجد .

وبينا القول فيه ، ودلنا على ذلك انما يصح على طريقتنا في الاستدلال
بوجوب وقوع تصرفه بحسب قصده وارادته على أنه فعله ، فيصح أن
يستدل به على هذا الحد . وبينا أنهم اذا أفسدوا على أنفسهم طريق العلم
بأن المحدثات متعلقة بالواحد منا ، وكان اختصاصها به بخلاف اختصاصها
بغيره ، فكذلك لا يمتنع أن / تختص الحوادث بالحدوث على الوجه الذي

قالوه ، وإن لم يثبت له محدثاً أصلاً . وأوردنا في ذلك ما يغنى عن الإعادة .
فأما الاستدلال على ذلك بأن الواحد منا يتفصل بين حركة المختار ،
وحركة المرتضى ، وسائر الضروريات الحادثة فيه ؛ وأن ذلك يدل على
أن ما يحدث على جهة الاختيار فعله ، وحادثاً من جهته ؛ فأنما يصح متى
رتب على ما قدمناه ، بأن تبين أن وجوب وقوعه بحسب اختياره يقتضى
كونه فعلاً له على ما سلف القول فيه ؛ فأما إذ أريد به ظاهره ، فإنه لا يدل .
لأن التفرقة التى أشار إليها ليس بأكثر من أن هذا الحادث يختاره ؛ ومتى
اختار خلافه ، وقع . وليس كذلك سبيل الحادث الآخر ، لأنه قد يقع وإن
لم يكن مختاراً له .

ولقائل أن يقول : إن ذلك إنما وجب ، لأن الفاعل لأحدهما فيه قد
أجرى العادة أن يحدث فيه اختياره ، والفاعل الآخر ليس هذا حاله . كما
أنه تعالى أجرى العادة في كثير من المأكول أنه يشبع عنده ، وتنقطع الشهوة
إذا ناله ، وليس كذلك حال غيره . ومتى قيل ، فى الجواب عن ذلك : إن
تعلنه بقصده واختياره إذا جرى على طريقة الموجبات دون العادة ، فيجب
أن يدل على ذلك فعله ؛ فهو رجوع الى ما قلناه من قبل .

وإنما يصح ذكر ذلك ، فى إبطال قولهم : إن فعل العبد بمنزلة سائر
ما يخلقه الله فيه . فبين أنه كان يجب أن يجرى على طريقة / الضروريات ،
ليبين بذلك أن أفعالهم ليست مخلوقة لله . فأما الاعتداد عليه فى أنها أفعالهم ،
وأما حادثة من جهتهم ، فبعيد على ما قدمناه . وأما الاستدلال على ذلك ،
بأنه تعالى قد ثبت أنه قد كلف وأمر بهذه الأفعال ، فلولا أنها حادثة من
جهتهم لم يحسن ذلك ولما صح وقوعه منه مع حكيمته ، فبعيد . وذلك أن

العلم به تعالى وبحكمته اما يصح بعد العلم بكون العباد محدثين وفاعلين ،
لأن بعد ذلك يمكن العلم بإثبات المحدث للأجسام ومعرفة صفاته وعدله ،
فكيف يستدل به على ما هو أصل له ، ومن حق المستدل به أن يتقدم العلم
به على العلم بالمستدل عليه ؟ وكذلك القول في الاستدلال على ذلك
باستحقاق الثواب والعقاب ، ويحسن بمئة الرسل ، والأمر بالمعروف والنهي
عن المنكر والوعظ ، والوعد والوعيد ، والزجر والترغيب ؛ لأن ذلك أجمع
لا يصح أن يعلم الا بعد العلم بإضافة الحوادث الى العباد . واما يذكر
الشيوخ ، رحمهم الله ، ذلك ليبينوا أن من أقر بصحة الدين والاسلام ،
وقال مع ذلك بالجبر ، فقد ناقض ، ونفى ما أثبت ، وأنه يلزمه القول بأن
جميع ذلك عبث لا فائدة فيه ، فعلى هذه الطريقة يصح إرادته . فاما
الاستدلال على ذلك باشتقاق الأسماء ، وأنه لو لم يكن فاعلا لتصرفه لم
يوصف بأنه محرك ومسكن وضارب ومخير ، كما لا يوصف بذلك من
تصرف غيره ، ومما يحدث على سبيل / الاضطراب فيه فلا يصح . وذلك أن
الاشتقاق يتبع اللغة ، والمبارات لا يوصل بها الى معرفة المعاني . فلا يخلو
من أجرى هذه الأسماء على العبد من أن يعلم أنه محدث لهذه لأفعال
باطرار ، فيجب أن تقع فيه المشاركة ، ويستغنى عن ذكر الاشتقاق ؛
أو علموا ذلك باستدلال ثم أجروا العبارة ، فيجب أن يذكر دليلهم ؛
أو أجروا ذلك بظن ، فلا معتبر به ؛ أو جعلوا الاسم تابعا لاعتقاد قلدوا
فيه ، فلا يعتد به ؛ أو أجروا العبارة على ظاهر ما عقلوه من تعلق هذه
الأمر بهم من حيث وقعت بحسب قصدهم ، وإن لم يعلموه محدثا له ،
فلا دليل فيه على موضع لخلاف ؛ فقد بان أن التعلق بذلك لا يصح .

وقد بينا ان استعمال العبارة على وجه يفيد ويصح ، لا يكون الا بعد العلم بما وضعت له ، فهي اذن تابعة للعلم بالمعنى ، فكيف يتوصل بها الى اثبات المعنى ؟ وهذا القول يؤدي الى المحال ؛ لأنه يجب أن لا تعلم عبارة على وجه يصح الا بعد معرفة المعاني ، ولا المعاني الا بعد معرفة العبارة ، وذلك يحيل العلم بهما جميعا .

وانما نذكر ذلك ، لنبين لمن أقر بصحة الاسلام أنه يلزمه أن يجرى على الله ، سبحانه ، من الأسماء المأخوذة من الأفعال ما يجرى على العباد . وأن ذلك اذا كان بخلاف الدين والاجماع ، فيجب فساد قولهم على ما سنبينه .

وأما الاستدلال على ذلك / بوقوع تصرفه بحسب قدره ، فان حكم تصرفه في ذلك مخالف لتصرف غيره ، فلا يصح ابتداء . وذلك أنه يجب أن يعلم ، أولا ، حدوث تصرفه من جهته ، ليعلم أنه قادر ، ثم يعلم ثانيا بجوار كونه غير قادر أنه قادر لعلته . وعند ذلك يعلم بالاختيار وقوع تصرفه بحسب قدره ، اذا عرفت أحواله فيما يقدر من قبل . فأما وكل ذلك غير معلوم ، فكيف يصح أن يستدل به ؟

فان قيل ، هلا قلتم : ان عند العلم بوجود وقوعه بحسب قصده وارادته ، ومفارقة حاله ، في تلك الحال تصرف غيره ، يعلم أنه قادر ، وأنه مفارق لمن يتعذر وقوع التصرف منه على هذا الوجه ، ويصح أن يعلم كونه قادرا بقدرة ، وأن يستدل به على ما قلناه ، وان لم يعلم أنه فاعل لتصرفه محدث له ؟

فيل له : متى لم يعلم أن التصرف حصل به على بعض الوجوه ، لا يعلم

أنه على حال يفارق بها غيره . ولذلك لا يصح للمجبرة العلم ، بأن الواحد منا قادر ، مع اعتقادهم أن الفعل بالله تعالى حصل على سائر صفاته . لأن من يعتقد ذلك لا يجعل للعبد المتصرف مرتبة على سائر مجال الأفعال ، فكيف يصح أن يعلم أنه قادر ؟

فإن قال : انه إذا سلم من اعتقاد الجبر ، وكان على القطرة ، وعلم في الجملة وقوع تصرفه بحسب قصده على طريقة واحدة ، وأنه لولا قصده مع السلامة لم يحصل التصرف ، فانه يعلم بذلك في الجملة ، أن له حالا يفارق بها غيره ممن يتعذر ذلك عليه ؛ فلا يجب إذا لم يصح للمجبرة ما ذكرتموه ، أن لا يصح لمن ذكرناه التعلق به .

قيل له : متى لم يعلم ما يدل عليه وجوب وقوعه بحسب قصده واراادته في المرتبة الأولى ، فكيف يعلم المرتبة الثانية ؟ لأن ذلك يدل على أنه محدثه ، ثم يعلم لمحدثه حالا يفارق بها من لا يصح منه أحداث الأفعال . وكيف يصح أن يقال : انه يعلم الثاني ولا يعلم الأول ؟

فإن قال : اني أقول انه يعلم الأول على الجملة ، كما يعلم الثاني ، فلا وجه لما أسقطتم به كلامي .

قيل له : ان كونه محدثا له ، متى علمه ، فقد علمه على التفصيل . وانما نقول في بعض المواضع : انه فاعل على الجملة ، ونعني بذلك العلم بطريق كونه محدثا من وجوب وقوعه بحسب قصده ودواعيه . فأما إذا علم حدوثه من جهته ، فقد حصل له العلم مفصلا . وعند ذلك لا ننكر أن تعلمه قادرا ، على ما قدمناه . فأما قبل ذلك ، فالعلم به متمذر ؛ وإذا تمذر ذلك ، لم يصح الاعتماد على هذه الدلالة ابتداء ، وإن صح ذلك فيه ثانيا ،

على ما نبيته من بعد . فأما ما يجرى في تضاعيف كلام شيوخنا ، رحمهم الله ، من أن عجزه لما كان يخلّ بتصرفه ، علم أنه حادث من جهته . لأنه لو كان فعلا لغيره ، لم يخلّ ذلك به ، وإنما يذكر مضافا الى غيره على جهة الكشف ، ولا يكاد يجده في الكتب الا كذلك . لأنهم يقولون : ان تصرفه يقع بحسب قصده وارادته ودواعيه ، وبحسب قدره وعجزه وكراهته يخلّان بحدوثه . فأما مجردة ، فالتعلق به أبعد مما قدمناه . لأن القدرة ، اذا لم تعرف الا بعد العلم بأن تصرفه فعله ، فالعجز ، بأن لا تعرف الا بعده ، أولى . لأن طريق العلم باثباته ، ان كان معلوما ، هو انتفاء القدرة به ، فما لم تعلم القدرة ، لا يصح أن تعلم ، فالتعلق به / في اثبات تصرف زيد فعلا له ، بعيد . ومتى ضم الى غيره ، لم يذكر على أن له تأثيرا في الدلالة ، وإنما يورد على جهة الايضاح . والا فالدلالة التي تقدمت ، اذا ذكر ذلك معها ، كهي اذا لم يذكر في صحة الاستدلال بها . وقد بينا في باب الصفات أنه لا يمكن أن يدعى أن العلم يكون القادر قادرا ضروري . فليس لأحد أن يقول : اذا علم ذلك باضطرار ، صح أن يعلم القدرة ويسندل بوقوع الفعل بحسبها على أن الفعل فعل لزيد . ولو ثبت ذلك أيضا كان لا يصح أن يعلم ابتداءً مقدار قدرة ، فيعلم وقوع الفعل بحسبها . فالتعلق به لا يصح على كل حال .

وبعد ، فإن ذلك يوجب أن يصح العلم بكونه قادرا ، وبأن له قدرة ، وان لم يعلم فاعلا . وقد بينا أن القدرة اثباتين من غيرها ، بصحة الفعل بها عند وجودها ، فمن لم يعلم ذلك من حالها ، لا يصح أن يعلمها أصلا . وكذلك لا يعلم القادر الا بعد العلم بصحة الفعل منه ، فمن لم يعلم ذلك

من حاله لا يصح أن يعلمه قادرا . وانما جاز أن يعلم الانسان من نفسه أنه معتقد ، لأن هذه الصفة مما يجدها الانسان من نفسه ، كما يجد كونه مريدا ، وليس كذلك حاله في كونه قادرا .

فأما الاستدلال على ذلك بوقوع تصرفه بحسب كونه عالما وبحسب علمه وأن جهله يخل بوقوعه محكما ، فلا يصح ابتداء . وذلك أنا لانعلم أن زيدا عالم ، الا بعد العلم بكونه فاعلا وقادرا ، ثم نستدل بتأني الفعل المحكم منه على أنه على صفة زائدة على كونه قادرا ، / فكيف يصح مع كونه فرعا على ذلك أن يستدل به عليه ؟ .

فإن قيل : جوزوا أن يستدل الانسان على أن تصرفه فعله ، من حيث وقع محكما بحسب كونه عالما معتقدا ؛ وجهله أخل بذلك ، وإن لم يخل بعنسه .

قيل له : أنا لا نعلم ذلك من حال تصرفه ، الا وقد علم وجوب وقوعه بحسب قصده وارادته ، لأن ما يفعله مع العلم لا بد من كونه قاصدا اليه مع التخلية . فإذا صح ذلك لم يجز أن يستدل بذلك على أنه فعله ، ولا يستدل بوجوب وقوعه بحسب ارادته على أنه فعله . فاذن لا يكون مستدلا بما ذكرته على جهة الابتداء ، فأكثر ما فيه أنه يجري مجرى وجوب وقوعه بحسب قصده في الدلالة . وقد علم أن علمه بوجوب وقوعه بحسب قصده قد فُعل ، ولا يعلم وقوع المحكم بحسب كونه عالما . ولا يجوز أن يحصل له هذا العلم ، ولا يعلم وجوب وقوعه بحسب قصده . وذلك يوجب كونه دليلا مؤكدا ، ويوجب تعذر الاستدلال به ابتداء

وبعد ، فانه لا يعلم أنه من حيث علم الكتابة يصح منه إيقاعها دون أن

يقصد الى ذلك فتواتيه ، ويجوز عند ذلك انه تاتي له ، لا لكونه عالما من حيث يعلم انه قد يعلم ما يتعذر عليه من فعل غيره ، ومن الأمور التي تعذر عليه لمنع أو لعدم آلة أو غيرهما . وذلك يوجب أن يعلم أولا أن ما يقع بحسب قصده هو الذي أحدثه ، من حيث كان قادرا ، فعند ذلك يعلم انه اذا كان عالما صح منه احداثه على بعض الوجوه ، والا تعذر ذلك عليه . ولا يبعد أن يقال على هذا الوجه انه اذا علم حاجة تصرفه في وقوعه على بعض الوجوه الى كونه عالما / معتقدا ، وأنه لا يصح منه وقوعه على هذا الوجه متى لم تكن هذه حاله ، علم حدوث ذلك من جهته . لأنه اذا احتاج اليه في كيفية وقوعه ، يجب أن يحتاج اليه في حدوثه ، فيصح التعلق به . ويعلم عند ذلك انه قادر لعلمه بتأتى الجنس منه في حال علمه وحال جهله . وما قدمناه من الوجه الأول أبين في أن التعلق به لا يصح .

فأما الاستدلال على ذلك بالحاجة الى الآلات ، فان عدمها يخل بوقوع ما هي آلة فيه ، من مشى وكلام وبطش . فلقائل أن يقول فيه : انما يحتاج اليها لكونها محلا ، وان كان الفعل لغير من هي آلة فيه ، وما يقع متولدا عما يفعل بها ، فلقائل أن يقول : ان فاعله فاعل السبب ، والمبب ليس يفعل لمن هي آلة له ، فحتى لا يبين أنه فعل له من وجه آخر ، لا يصح أن يستدل به على أن ما تولد عنه فعل له . ولقائل أن يقول : انما يعلم كونها آلة متى ثبت أن الفعل نفسه لا يحتاج في جنسه اليها . وانما يعلم ذلك متى ثبت أن غيره من القادرين يقدر على ايجاده على غير هذا الوجه . والا جوزوا أن يكون ما يقع بها ما يحل فيها أو في غيرها ، في أنه لا يوجد الا كذلك بمنزلة أفعال القلوب التي يستحيل وجودها ووجود أمثالها الا في مثل

بنية القلب . ولقائل أن يقول : انه لا يعلم وقوع الشيء بحسب الآلات ، وان فقدها يخلّ به ، الا وهو عالم بوجوب وقوعه بحسب قصده ، وأن كراهته تخلّ به . ويعلم ذلك مع جهله بوقوعه بحسب الآلات ، بأن يعتقد ما قدمناه ، فيجب أن يكون هو المعبد ، وأن يكون ذكر الآلات تأكيداً . ولقائل أن يقول : ان هذه الآلات / آلات لفاعل آخر سواء ، لأن المعتبر في كونها آلة ليس هو بالاتصال . ولذلك قد تفعل بيد غيرنا الفعل كما تفعله بيدينا ، وان افرقا من وجه آخر . وله أن يقول : دلّوا أولاً على أن مَنْ الآلة متصلة به هو المحدث والفاعل ، دون أن يكون المحدث غيره ، وتكون آلة له . فلا بد من أن يبين كونه محدثاً وفاعلاً ، ثم يبين كون هذه الإباحض آلات له في الأنعال ، ولا يجرى ذلك مجرى ما نعلمه من كون الحواس آلات لنا في الإدراك ، لأن ذاك انما صح من حيث يجد نفسه مدركاً . ولعلم أن فقد هذه الحواس يخل بهذه الحال ، وليس يعلم نفسه فاعلاً ضرورة . فلا بد من أن يستدل عليه أولاً ، ثم يجعل الآلات آلات فيه .

وأما الاستدلال على ذلك بوقوع الفعل بحسب فعل آخر ، فانما يصح في المتولدات دون المباشر ، وسنبين ذلك في بابه .

وأما ما يذكره بعض الشيوخ من أن الكتابة والبناء لما ثبت حاجتهما الى كاتب وبان ، وجب مثله في سائر الحوادث ، فقد بينا أنه تقريب ، لأن القول فيهما وفي سائر تصرف العباد سواء . وثبت أن الذي يعلم باضطرار هو وجوب وقوعهما بحسب قصد الكاتب والبانى . فاما حدوثهما من جهتهما فطريقه الاستدلال ، كما أن طريق سائر الحوادث الاستدلال .

والما يذكران دون غيرهما لأن حالهما أظهر ، لأن لهما مزية في تقدم العلم
بحاجتهما الى محدث على سائر الحوادث وسائر ما يذكر في هذا الباب .
فالأمر فيه ظاهر في أنه انما يدل على أن الحوادث ليست خلقا لله ، وأن اثبات
مقدور لقادرين ، وفعل لفاعلين ، لا يصح . ومن تأمله لم يختل ذلك عليه ،
و فلذلك لم نوردده / .

فصل

في بيان ما يجوز أن يفعله العبد من الأجناس وما لا يصح ذلك فيه

اعلم أن ما قدمناه قد دل على أن الحركات والسكون على اختلاف أجناسها مما يحدثها العبد . ونفس ما يدل على ذلك يدل على أن الاعتمادات على اختلافها يصح أن يحدثها ويفعلها ، لأن جميع ذلك مما يجب وقوعه بحسب قصده ودواعيه . ويدخل في هذه الجملة جنس التأليف والألم والصوت والكلام ، وإن كانت أجمع لا تقع الا متولدة ، لأنها في وجوب وقوعها بحسب قصده ودواعيه كالكون والاعتماد . وكذلك القول في النظر والتدم والاعتقادات المبتدأة والظن . لأن جميع ذلك يقع بحسب قصده . فأما ما يقع عن النظر من العلوم ، فلا يصح أن يصعد اليها بأعيانها ، لأنه لا يعلمها قبل وقوعها . وإنما يعلم كونها فعلا له لوقوعها بحسب السبب على ما نبيته من بعد .

وأما نفس القصد ، فالذي يدل على أنه فعله وقوعه بحسب دواعيه ، لأنه يفعله لما له يفعل المراد . لأن الداعي في المراد يدعو الى الإرادة ، والصارف عنه يصرف عنها ، ولو لم يكن فعله لم يجب حدوثه بحسب دواعيه الى المراد على طريقة واحدة ، كما لا يجب حدوث ارادة غيره بحسب دواعيه هو الى المراد ؛ وفي وجوب ذلك دلالة على أنه فعله .

يبين ذلك أن وقوع الشيء بحسب دواعيه اذا أوجب كوننا حادثا من جهته على ما قدمناه من قبل ؛ فوقعه ، بحسب دواعيه الى المراد الذي

بتعلق به من حيث كان متعلقا به على طريقة واحدة ، يدل أيضا على أنه فعله .

يبين ذلك أن المسبب إذا دل وقوعه بحسب السبب على أنه فعل / فاعل السبب ، فوقع الارادة بحسب الداعى الى المراد يدل على أنها فعل فاعل المراد لأنها فى وجوب وقوعها بحسب وقوع المراد ، أكد من وقوع المسبب بحسب السبب أو مساويا له .

فإن قيل : هذا يوجب أن طريق العلم بأن المراد فعله ، وقوعه بحسب الارادة ، والعلم ، بأن الارادة فعله ، وقوعها بحسب المراد . وهذا يوجب أن كل واحد منهما يتعلم لصاحبه ؛ وذلك يوجب كونه دالا على صاحبه الذى يدل عليه وأنه دلالة على نفسه .

قيل له : ان الأمر بخلاف ما قدرته ؛ لأننا نعلم كون المراد فعله بوقوعه بحسب كونه قاصدا ، ومتى ذكرنا القصد فهذا مرادنا به . فقد صح العلم بحدوثه من جهته ، وإن لم يعلم القصد أصلا . فإذا استدللنا على أن له قصدا به ، صار قاصدا مريدا ، وقد تقدم لنا العلم بكون المراد فعلا له ، صح أن نجعله دلالة على أن القصد فعله . وليس فى ذلك تناقض .

هَذَا ، ولم نقل : ان القصد فعله ، لأن المقصود فعله . وإنما اعتمدنا على أن الداعى اليه ، لما دعا الى القصد وعلم كونه تابعا له فيما له يفعل ، وجب كونه فعلا لفاعل المراد ؛ لأن تعلقهما بداعيه يجرى على حد واحد .

فإن قيل : فيجب كون الداعى أيضا فعلا له ، لوقوعه بحسب الارادة والمراد ، ولوقوعهما بحسبهما .

قيل له : لمنا نقول : انها تقع بحسب المراد والارادة ، وإنما يوجب

وقوع المراد بحسبها ، لأن الدواعى لها تفعل الفعل وتختاره ، فهى متقدمه على الفعل ؛ كما أن كونه قادرا متقدم له . فكما لا يجب كون القدرة فعلا له من حيث كان المقدور فعله ، فكذلك الدواعى . وانما يختلفان فى أنه قد نعلم / الدواعى قبل الفعل ، ولا نعلم القدرة قبله ، والا فها فى الوجه الذى ذكرناه سواء .

ولسنا نذكر أن يكون فى الدواعى ما هو فعله ، بل يوجب ذلك اذا كان لنا واعتقادا غير علم . لأنه تعالى لا يفعل فيه من ذلك الا العلم فقط . فما كان من فعله يعلمه فعلا به لوقوعه بحسب قصده ، على ما قدمناه . وإذا كان فعلا له مضطرا اليه لم يصح ذلك فيه . وعلى الوجهين جميعا لا يجب ، من حيث كان داعيا الى الفعل ، أن يكون فعلا له من حيث وقع الفعل بحسبه . ومتى ذكرنا الدواعى فى هذا الباب فاتما نريد به حال الفاعل وما يحصل عليه دون نفس الاعتقادات التى تحصل فى القلب ، لأن ذلك يُعلم ثانيا .

فأما الكراهة ، فالذى يدل على أنها فعله أن الداعى اليها هو الداعى الى الانصراف عن المكروه . فاذا وجب كون المكروه ، لو وقع ، فعلا له ، فكذلك الكراهة .

فإن قيل : لحصول ما ذكرتموه ، أنها اذا وقعت بحسب ما لم يقع ، وجب كونها فعلا له ؛ وهذا بالضد مما ذكرتموه فى الارادة والمرد ؛ فكيف يدل على أن الكراهة فعله ؟

قيل له : الوجه فيه كالوجه فى الارادة والمراد ، وإن افترقا من حيث ذكرت . ألا ترى أن كراهة غيره لا تقع بحسب انصرافه عن المكروه ،

وكراهته تقع بحسب الداعى الموجب لانصرافه عن المكروه ، فصار في باب
بمنزلة وقوع الارادة بحسب وقوع المراد فيما يقتضيه / الداعى ، فوجب
كون الكراهة فعلا له ؟

وفي الكراهة ما تكون جهة لفعله نحو ما به يصير التنى قهيا ، فلو لم
يكن فعله لم يقع الفعل على الوجه الذى يقتضيه ، كما لو لم تكن الارادة
فعله لم تصر جهة لأفعاله ، والأول أولى ، لأن ما هو من فعل غيره من
الارادة والكراهة بمنزلة ما هو من فعله في أنه يصير جهة للفعل ، لأن المؤثر
في ذلك كونه مريدا كآرها دون ايجاده لهما ، على ما بيناه في باب الارادة .
هذا اذا كانت الارادة والكراهة ، متناولين لما يفعله .

فأما ارادته لفعل غيره ولفعله المتراخى والمسبب ، فقد يريدونها وتقع
بحسب ارادته ودواعيه ، فتدخل في جملة الأكوان وغيرها في أن الدلالة
التي قدمناها شاملة لها .

فأما الكلام فيما لا يصح كونه مقدورا للعباد من الألوان وغيرها ،
وفيما لا يصح أن يولدوه في غيرهم وان صح أن يفعلوه في أنفسهم ،
فسنذكره في باب التولد .

وأما ما يقع من أفعال العباد على جهة الاتفاق من غير قصد ، نحو
ما يلحقه من الفزع عند الأمارات مما لا تتقدم فيه الدواعى التي لا يقصد
لأجلها الى الأفعال ، فلا بد من أن يكون ممن يصح أن لا يفعله على بعض
الوجوه ؛ فيدل ذلك على أنه فعله ، هذا ان جاز أن يقع من غير قصدنا .
فأما ان كان بمنزلة سائر ما يلجأ اليه من الأمور التي نريدها وان كانت
مفارقة لفعل المختار ، فلا كلام علينا فيه .

وأما الكلام في الفاعل إذا كان على صفة لا يصح معها كونه مريداً وقاصداً كالسأهي والنائم ، فستفرد فيه بكاتباً .

وقد قال شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، في بعض الأبواب : إن الواحد منا قد يجوز أن يفعل ما يعلمه ولا يريد به إذا لم يكن له فيه غرض ، نحو أن يضرب غيره ويعلم / أنه يوجب انتفاض التراب عن ثيابه ولا يجب أن يريد . وفصل بين الواحد منا وبينه تعالى ، فأوجب أن يريد ، جل وعز ، ليكون أبلغ في الحكمة . وقد قال في البغداديات ما يدل على أنه قد يريد المسبب ولا يريد السبب ، بأن لا يكون معيناً له ولا مفكراً فيه ، ويكون غرضه في المسبب فقط كمن يريد الخطاب ولا يريد اعتماد اللسان وتحريره . وهذا وما شاكله الذي يدل على أنه فعله ، وقوعه بحسب سببه ووقوع المسبب المراد بحسبه وبحسب قدره ، ووقوعه ، والحال هذه ، على الوجه الذي كان يقع عليه لو كان مريداً للسبب وعالماً به . وسنبين ، من بعد ، القول في أن كونه قاصداً لا يصحح الفعل ككونه قادراً ، وأذن الدواعي لا تجري مجرى القدرة ، فيما بعد إن شاء الله . وهذه جملة كافية في هذا الباب .

فصل

في أن تصرف الساهي والتائم كتصرف العالم

في أنه حادث من جهته

الذي يدل على ذلك أنه يقع منه على الحد الذي يقع منه في حال يقظته ، ولو لم يكن فعلا له لم يجب ذلك فيه . كما لا يجب في تصرف غيره أن يقع بحسب ما كان يقع منه في حال يقظته ، في القدر . وكما لا يجوز أن يقال : ان وقوع تصرف العالم بحسب قصده على طريقة واحدة انما هو ، لعادة ، من فعل غيره ؛ فكذلك لا يجوز أن يقال : ان للعادة صار تصرفه في حال نومه كتصرفه في حال يقظته ، لأن ذلك مستمر على طريقة واحدة ؛ كما يجري ما ذكرناه من وجوب وقوع تصرف العالم بحسب قصده ، على طريقة واحدة .

فان قيل : انما تم ما ذكرتموه في تصرف العالم بوجوب وقوعه بحسب حال من أحواله ، وذلك متعذر في تصرف التائم في حال نومه ، / فالجمع بينهما بعيد .

قيل له : ان التائم يعلمه قادرا في حال نومه ، ويعلم وقوع تصرفه بحسب قدره ، لأن القدر الذي يقع منه هو مثل ما كان يقع من قبل ، لأنه لا يصح في حال نومه أن يحصل ما يتعذر عليه في حال يقظته .

فان قيل : وبم تعلمون أنه قادر ، وأن فيه قدرة ، لستم لكم ما ذكرتموه؟
قيل له : لو لم يكن قادرا في تلك الحال ، لم يجب على طريقة واحدة

عُودَ حاله عند الانتباه الى ما كان عليه من كونه قادرا ، ولا يختلف الحال في ذلك ، وفي وجوب ذلك عند الانتباه دلالة على أنه قادر في الحال .

وليس لأحد أن يقول : اذا جاز عود حال التعب بعد زوال التعب ، في كونه قادرا ، الى ما كان عليه ؛ وعود حال النائم بعد نومه ، في كونه عالما ، الى ما كان عليه ؛ ولم يوجب ذلك ، كونه كذلك ، في حال تعب و نومه قادرا عالما ؛ فهلا جوزتم زوال قدرته في حال نومه ، وعودها في حال يقظته ، على طريقة واحدة ؟

قيل له : ان شيخنا أبا هاشم ، رحمه الله ، قد ذكر في التعب أن قدرته باقية . وأن الذي لأجله يتعذر عليه من الفعل ، ما كان يتأتى منه انضياف مواد ، أو تزايل أجزاء ، أو استرخاء آلة ، أو تداخل حاصل فيه . فاذا مرح ، وزال بالتمريح تلك الأحوال ، كان كزوال المنع في تأتى الفعل . ومنى قيل ذلك ، فالقول بيه كالقول في النائم ، وسقط السؤال .

وذكر في موضع آخر أن قدرته تنقص بالتعب ، ولم يقل انه يخرج من كونه قادرا أصلا . وانما قال ذلك لبطالان ما تحتاج القدرة الزائدة اليه . فاذا تعادل جسمه بعد زوال التعب ، فقد زال ذلك الوجه . فلذلك صح أن نعود حاله الى ما كان ، وان كان ذلك غير مستمر ، لأن أحوال الناس تختلف فيه ، ويوجد فيهم من لا تعود حاله الى ما كان ، بل يكون أنقص منه ؛ وفيهم خلافة . كذلك حال النائم ، لأن حاله وهو نائم في احتمال جسمه للقدرة ، كحالته وهو متنبه ، فلا وجه يوجب التفرقة بين الحالين . وعوده الى ما كان عليه مستمر أيضا ؛ ففارق التعب من الوجهين جميعا .

وليس له أن يقول : ان النوم يرخي بدنه ، كالتعب ، فمن أين أن حاله

وهو نائم كحاله اذا استيقظ ؟ وذلك لأن ما قاله ، ان صح ، فانما يوجب انتقاص قدره ، لا اخراجه من كونه قادرا أصلا ، وهذا يصحح ما نقوله وأما النائم ، فانما زال علمه لأن النوم هو سَهْوٌ ينفي العلوم ، فاذا حدثت العلوم في حال اليقظة زال السهو ، ولا بد من عود حاله الى ما كان اذا ثبت التكليف عليه ، ولا بد في العلوم المكتسبة من عود حاله فيها الى ما كان . لأن ذكر الأدلة يوجب اختيار العلم مع اقتفاء الشبهة ، وليس كذلك حاله في كونه قادرا ، لأن كونه نائما لا ينفيه ، ولا هناك أمر يوجب عود قدرته في حال اليقظة ؛ وذلك فرق بين .

فان قيل : انما يتم ذلك متى ثبت أن القدرة باقية . فأما اذا قلنا : انها تحدث حالا بعد حال ، فهو تعالى في حال نومه لا يحدثها ، وفي حال اليقظة يحدثها ، وليس هناك أمر عاد به الى ما كان عليه .

قيل له : ان الدلالة ، التي سنذكرها في باب القُدْر ، قد دلت على بقائها ؛ وعلمنا أن في حال النوم لم يحدث ما ينفيها ؛ فيجب بقاء حاله وهو نائم على ما كان ؛ وفي ذلك صحة ما ذكرناه .

فان قيل ، ولم قلتم : انه لم يحدث في حال نومه ما ينفيها ؟ قيل له : لأنه لا ضد للقُدْر أصلا ، على ما قدمنا القول فيه . ولو كان لها ضد ، لم يخل القول فيه من وجهين : اما أن يجب وجوده في حال نومه ؛ أو يجوز أن لا يوجد ؛ / ولا يمكن القول بوجود وجوده في حال نومه لأنه مما لا يحتاج النوم اليه . فيقال : انه لو لم يوجد ، لم يوجد النوم ، لأن النوم هو ضرب من السهو ، والسهو يعاقب العلم . فلو احتاج الى المعجز لاحتاج العلم اليه أيضا ، ولاستحال وجود السهو عن شيء من الأشياء مع

القدرة وعدم العجز . ولوجب أن يحتاج الى العجز في محله لا في سائر الأبعاض ؛ فكان لا يمنع وجوده ، والقدرة حالة في سائر أبعاضه ؛ وفي هذا رجوع الى ما قدمناه . فلم يبق الا القول بأن في حال النوم قد يجوز وجود العجز ، ويجوز أن لا يوجد . وقد علمنا أن من لا يوجد العجز فيه ، فالقدرة باقية فيه ويصح أن يفعل بها . لأنه لا يمكن أن يقال : ان هذا منع يحيل الفعل بها معه ؛ لأن النوم لا ينافي حركات الجوارح ، ولا يجرى مجرى النافي لها . فلم يبق الا أنه في حال نومه يصح أن يفعل بها ، والا أوجب ذلك قلباً جنسها . لأن القدرة من حقها أن يصح الفعل بها مع ارتفاع الموانع ، لشيء يرجع الى جنسها . فاذا صح في هذا النائم أن يفعل بقدرته ، وقد علمنا أن ما يقع منه بحسب قدره كهو في حال يقظته ، فقد صح ما قلناه . وتجب صحة هذه القضية في كل نائم ، الا من حصل فيه العجز فانه بمنزلة المستيقظ اذا عجز في أنه لا تحدث فيه الحركات على الوجه الذي كان يحدث من قبل ؛ والا أوجب ذلك استفساد الأدلة . ولذلك لا يُحيز أن يكون وجوب تصرف زيد بحسب قصد عمرو على طريقة واحدة ، او بحسب قصد القديم تعالى ، لما فيه من التلبس ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً . ولا يمكن أن يستدل على أن تصرفه فعله ، لوجوب العوض عليه في ضربه الغير ولطمه له ، لأن العلم بوجوب ذلك / فرع على العلم بأن تصرفه فعله ، فيجب أن يعلم ذلك أولاً ، ثم يصح العلم بما قاله . ولا يمكن حل النائم على البهية والطفل ، لأنهما يقصدان الى تصرفهما ، ويجب وقوعه بحسب قصدهما وان كانا منتقصي الحال عن العاقل في العلوم ، وليس لذلك مدخل في تعلق تصرفهما بهما . وليس كذلك النائم ،

لأنه لا يمكن ذلك في سائر تصرفه ، فلا بد من الاعتماد على ما قلناه
فإن قيل ، هلا قلتم : إن النائم يقع سائر تصرفه بحسب قصده ودواعيه ،
لكنه يذكر بعض ذلك وينسى البعض ، لأنه لا يجب أن يذكر الفاعل ما كان
منه من القصد والداعي إذا كان منتقص الحال عن العقلاء ، وإنما يجب
ذلك في العقلاء ، لا على جميع الوجوه ؟

قيل له : لا يخلو فيما سألته من وجهين : أما أن تقطع على ذلك من حال
النائم ، أو نجوِّزه ونجوِّز خلافه . وقد علم أنه لا شيء يوجب القطع على
ذلك ، لأن القادر قد يفعل الفعل لكونه قادرا من غير قصد وداع ، فلم يبق
إلا أن ذلك جائز ، وجائز خلافه . ولا يجوز أن يستدل على أن تصرفه
فعله بأمر مشكوك فيه ، فلا بد من الرجوع إلى ما قلناه .

فإن قيل ، ولم قلتم : إن القادر يصح أن يفعل لكونه قادرا فقط ،
وما أنكرتم أنه لا بد من داع يختص بما يوجد من مقدوره دون ما لم
يوجد ، ولولاه لم يكن أحد الضدين بالوجود أولي من الآخر .

قيل له : إذا علمنا أن الدواعي هي العلوم والاعتقاد والقلوب دون
غيرها ، لأن سائر ما لا يتعلق بالفعل لا مدخل له في ذلك ، وقد علمنا أن
ذلك لو حصل ، ولم يحصل قادرا ، لم يصح الفعل منه ؛ ومتى حصل
قادرا ، صح ذلك منه ؛ فيجب أن يكون هو المصحح للفعل دون الدواعي
والأوجب ذلك أن نكون قد قرنا بالعلمة ما ليس بعلة ، ويحل قولنا في ذلك
محل من يجعل الموجب لتحرك الجسم وجوده ووجود الحركة . وليس
لأحد أن يقول : جوِّزوا أن يصح الفعل من الأمرين جميعا ؛ كما يقولون :
أن يصح لكونه قادرا ولا ارتفاع الولاية .

يصح لوجود أجزاء كثيرة من القدر . فلو وجد بعضها دون بعض لم يصح ذلك ؛ وكما تقولون : ان كونه عالما غنيا بمجموعها ، يقتضى أن لا يفعل القبيح ؛ وكما تقولون : ان العالم بالفعل لا يفعله الا لكونه قادرا وللدواعى والفصد . فأوجبوا ذلك فى جميع القاعلين على اختلاف احوالهم ، وذلك لأن الدواعى اذا علم أنها لا تصحح الفعل اذا انقردت ، ومتى حصل قادرا عليه علم أنه المصحح ، ولم يثبت أن كونه قادرا قد يحتمل ، ولا يصح الفعل الا بانضمام الدواعى اليه ، فيقال : ان الحكم بهما يتعلق ، كما نقوله فى كونه عالما غنيا . لأن أى واحد منهما أشير اليه ، قد علم أنه قد يسبق صاحبه وينفرد عنه ، ويصح وقوع القبيح منه ، فاذا اجتمعا لا يجوز ذلك . وكذلك القول فى كثرة القدر التى معها تحمل الثقال من الأجسام .

ولسنا نقول : ان الفعل يصح منه لكونه قادرا ولا ارتفاع الموانع ، وانما لجعل ارتفاع الموانع كالشرط فى صحة وجود الفعل من حيث ثبت استحالة وجود الضدين ، بل قلنا : ان القادر يفعله لكونه قادرا . كما نقول : ان القادر يفعل التاليف ، عند تجاور الجسمين ، ولولاه لما صح أن يفعله ، لا لأن الذى صح وجود الاجتماع هو تجاورهما مع كونه قادرا ، لأن تجاورهما لا يوجب له حالا . فكذلك القول فى ارتفاع الموانع . وكذلك القول ، فى وجود الآلات والأسباب ، انه يصل فيهما الى ايجاد ما يقدر عليه ، فالفعل انما يصح لكونه قادرا دونهما . ولذلك يجب أن يكون المصحح للفعل هو كونه / قادرا ، دون الدواعى . وانما نقول فى العالم : انه يفعل الفعل فى أكثر أحواله للدواعى ، من حيث كان يميز بين الأفعال ، فيقدم على ما له فيه غرض . ولسنا نحيل أن يفعل كثيرا من أفعاله ، لا للدواعى ؛ وأن علمه اذن لم يكن فى غرض وتعلق بماله فيه غرض .

فأما المسبب ، فقد يفعله وغرضه خلافه بعد وقوع سببه ، ولا يستتبع
كون ذلك فعلا له . فقد صح أن الفعل انما يصح من الفاعل ، لكونه قادرا
عليه دون الدواعي ؛ وأن الذى قلناه فى النائم ، صحيح .
وبين ما قلناه : أن الدواعي التى هى الاعتقادات ، قد يكون تعلقها بما
يستحيل وجوده من جهة ، كتعلقها بما يصح وجوده من جهة . ولو
اقتضت صحة الفعل ، لحلت محل القدر فى استحالة تعلقها الا بما يحدث
من جهة فقط . يؤيد ذلك ، أن من حق القدرة أن تقتضى لجنسها صحة
الفعل بها . فلو لم يصح ذلك فيها الا مع الدواعي ، لأوجب ذلك قلب
جنسها . ولا يمكن أن يقال : أن من شرط صحة الفعل بها ارتفاع الموانع ،
وذلك لأن الشيء انما يجعل شرطا فى غيره متى دل الدليل على ذلك فيه ،
والا فالواجب القضاء بحصول ما يقتضيه الشيء لجنسه ، حصل غيره أو لم
يحص . وانما جعلنا ارتفاع الموانع شرطا ، لأن وجوده يحيل الفعل ، ولم
يثبت فى ارتفاع الدواعي أنه يحيل الفعل ، فيجعل وجودها شرطا . وإذا جاز
بقاء الفعل مع ارتفاع الدواعي ، فكيف يجعل شرطا فى حدوثه ؟ وانما جاز
ذلك فى ارتفاع الموانع ، لما كان المنع يحيل وجوده على كل حال .

وبعد ، فإن الدواعي هى الاعتقادات ، واعتقاده أن له فى الشيء / تقعا
لا يغير حال المقدور ولا يوجب له حكما ليس له مع فقد ، واعتقاده هو
فيه كاعتقاد غيره . فاذا لم يصح القول بأن اعتقاد غيره يؤثر فى صحة
وجوده ، فكذلك القول فى اعتقاده . على أنه لو أثرت الدواعي فى صحة
وجوده ، لكانت الدواعي من جنس القدر ، لاشتراكهما فى صحة وقوع
الفعل بها ؛ وفى هذا قلب جنس الدواعي ، وإيجاب وقوع فعل واحد

بقدرتين من قادرين . على أن الدواعي الى الفعل قد يقابلها ما يصرف عن الفعل ، فكان يجب على هذا أن لا يصح الفعل بالقدرة ، والحال هذه ، وأن يكون بمنزلة العجز ؛ وأن لا يفصل هذا القادر بين حاله ، وهي موجودة فيه ؛ وحاله ، وهي معدومة عنه ؛ أو العجز موجود فيه . بل كان يجب ، أن كانت الدواعي الى الفعل تصحح وجوده ، أن تكون الدواعي الى أن لا يفعل ، كالعجز في أنه يوجب استحالة وجوده . ولو كان كذلك لآدى الى استحالة كونه قادرا على الشيء مع حصول الدواعي الصارفة عن فعله ؛ كاستحالة كونه قادرا على الشيء ، عاجزا عنه ؛ وصحة ذلك تبطل هذه الجهالة . على أن في الدواعي ، ما يدعو القادر الى ايجاد الفعل وهو على صفة ؛ ولا يدعوه الى ايجاده وهو على صفة أخرى ، لأن دواعي التقير قد تخالف دواعي الغنى ؛ وهذا يؤدي الى أن يكون ما يصحح الفعل في حال ، لا يصححه في حال أخرى ، لوجود مال أو غيره . وهذا يبطال القول بأن للدواعي مدخلا في صحة الفعل . على أن الدواعي نفسها قد تكون من فعله ، فيكون المصحح لايجادها القدرة دون دواع آخر . ولا يصح أن يقال : انه لا بد فيه من دواع آخر ، دون دواع آخر ، لأنه قد يسبق الى اعتقاد وظن ، ويقدم عليهما باتفاق ، ثم يدعوه ذلك الى الفعل .

وبعد ، فإن القادر قد يظن في الشيء نفعا فيفعله ، والمعلوم أنه يضره . فلو كان انما صح للدواعي ، لما جاز أن يتناوله / على خلاف ما هو به ، كالقدرة . على أن الداعي لا تعلق له بحدوث الفعل ؛ فكيف يقال انه ، مع القدرة ، يقتضى صحة حدوثه ؟ ولو جاز أن يقال في الدواعي ذلك ، وحالها ما قلناه ؛ لجاز أن يقال في القصد مثله ، وأن تناول الفعل في حال حدوثه .

وكل ذلك يبين أنه لا يمكن أن يقال في النائم : انه يفعل الفعل للدواعي ،
من حيث لا يصح الفعل بالقدرة فقط دونها . فاذا ثبت أن الفعل يصح
بالقدرة فقط ، لم ينتج أن يفعله مع فقد الدواعي ؛ وإن كان حاله مع أحد
المقدرتين ، كحالته مع ضده .

وقد بينا في باب اثبات الأعراض ، أن ذلك صحيح ، ولا يوجب حدوث
أمر لأجله اختص أحد مقدوريه بالوجود دون الآخر ، وكشفنا القول فيه ،
فلا وجه لاعادته .

ونعود الى ذكر الكلام في أن تصرف النائم فعله . فمما يدل عليه
أيضا ، أن المعلوم من حاله أنه لو كان منتبها وتصرفه عالما ، لوجب وقوعه
بحسب قصده . ولا يجب ذلك في تصرف غيره لو كان عالما ، فيجب أن يكون
لتصرفه معه من الحكم ما ليس لتصرف غيره ، فيجب كونه فعلا له وحادثا
من جهته .

فإن قيل ، لم قلتم : انه لو كان بتصرفه عالما ، لوجب وقوعه بحسب
قصده ؟

قيل له : لأن الذي تغير به حاله عن حال المستيقظ ، زوال العلم
فقط . فلو جاز أن يقال فيه : ان تصرفه كان لا يجب أن يقع بحسب قصده
لو كان عالما ، لم يجب ذلك في العالم ، أيضا . وفي وجوب ذلك في المستيقظ ،
دلالة على وجوبه فيه .

فإن قيل : هلا جوزتم للنائم تغير حاله عن حال المستيقظ ، فلا يصح
ما ذكرتم .

قيل له : قد دللنا على أن النوم لا ينفي القدرة ، ولا يحتاج الى ما ينفيها ،

وأن القدرة باقية ؛ فلا يجب إذن أن يحصل للنائم حالة يتغير بها عن حال المستيقظ ، إلا زوال العلم على ما بيناه وذلك يصحح ما قدمناه / .

فإن قيل : ففى هذا رجوع منكم الى الدلالة الأولى ، لأنكم بنيتم الكلام على أن القائم قادر ، فيجب أن يكون الاعتماد عليها أولى .

قيل له : ان الدليلين جميعا بنيناها على أنه قادر ، وأن له قدرة ؛ ثم يمكن الاستدلال بأى واحد منهما أردنا ؛ ولا يتعلق أحدهما بالآخر ، وان تعلقا جميعا بأصل واحد . وكلا الدليلين لابد فيهما من تقدم المعرفة بحال الفاعل ، وأن من حقه أن يجب وقوع فعله بحسب قصده اذا كان عالما ، وبحسب قدره ليصح أن يبين بهما . فليس لأحد أن يقول : اذا استدللتم على أن تصرف النائم فعله بهذين الدليلين ، فهلا استدللتم بهما على أن تصرف كل واحد فعله في الابتداء ؟ لأن العلم ، بطريقة هذين الدليلين ، لا يحصل إلا بعد العلم بأن تصرف العالم فعله ؛ وأنه يجب وقوعه بحسب قصده وقدره ، مع السلامة .

فأما الكلام في أن المتولدات فعله ، فمبنى على ما قدمناه ؛ لأنه اذا ثبت كون السبب فعله ، فكذلك القول في المسبب على ما تم شرحه . فأما كل فعل ، لا يصح من الفاعل ايجاده الا وهو عالم ، فالتائم اذا لم يكن عالما يتعذر ذلك عليه . ولذلك يتعذر عليه في أكثر أحواله الفكر والارادة والكراهة والندم والتمنى ، وان كان في بعض أحواله قد يفكر ويريد ويندم ، ويذكر ذلك في حال يقضته ، وان كان قد يكون مراده على ما أراد . وقد يكون على خلافه ، بأن يكون متخيلا للشيء ، فيقصد اليه ؛ لأن القصد لا يحتاج الى علم ، بل الاعتقاد يقوم مقامه .

فالقول فيما يحدث من العالم على جهة السهو في أنه فعله ، كالقول في نصرف النائم ؛ وكذلك القول في المسببات ، إذا لم تخطر ببال فاعل السبب ولم يقصد اليها ولا ظنّها ، لأن ذلك فعله ، وإن كان ساهيا / عنه غافلا . وإنما أوردنا هذا الفصل ، لأن كتاب الموض يتعلق به ؛ لأننا لا نعلقه بفعل العالم فقط ، بل المعتبر وجوبه بأن يكون فاعلا للمضار على وجه مخصوص ، أن يكون في حكم العالم به ؛ وإن كان سائر أحكام الأفعال تتعلق بفعل العالم كالذم والمدح والثواب والعقاب والاعتذار والتوبة والشكر ، على نظر في بعض مسائله . فهذه جملة كافية في هذا الباب .

ويبين ما قلناه : أن المعلوم من حال النائم في كل وقت تنبه ، أنه يتحرك على الوجه الذي يتحرك المختار القادر . فكما أنه يجب كونه حيا في حال نومه ، فكذلك يجب كونه قادرا . لأنه إذا انتبه عاد حاله في الفعل الى ما كان ، كما تعود حاله في العلم الى ما كان . ومما يكشف ذلك أن الرجل قد نام وهو ، مع ذلك ، يمشى على الحد الذي يمشى في حال علمه ؛ ويقع منه غيره من الأفعال ، على ذلك الحد ؛ فيجب كونه فاعلا قادرا . يؤيد ذلك ، أن النائم قد اعتقد الأمور وتحصل له الى الأفعال دواع فيريدها ، ويظن أنه يفعل المراد ، ويذكر ذلك في حال يقظته . والارادة تقع منه بحسب دواعيه ، فيجب كونها فعلا له . وكما يجب ذلك فيها ، فكذلك يجب في المرادات ، لأنها قد تقع منه على الوجه الذي تقتضيه دواعيه ، فيجب كونها فعلا له ، وإن كان قد يتوهم كونه فاعلا ، وهو غير فاعل في الحقيقة .

فصل

في أن القادر قد يفعل ما يحمل على فعله ، وإن لم يجوز
أن يختار عليه غيره . وما يتصل بذلك / .

اعلم أن القادر من حقه أن يصح منه الفعل ، وأن تنفصل حاله فيما
يحدثه من حال الموجبات على بعض الوجوه . لأن حدوث مقدوره على
سبيل الإيجاب يخرج من كونه مقدورا له ، ويتقضى كونه قادرا عليه ،
على ما سنبينه في باب الاستطاعة ، وإن كنا قد ذكرنا من قبل ما يدل عليه .
لأنه إذا كان حدوثه من جهته بحسب قصده ، ومعلوم من حاله أنه كان
يجوز أن لا يقصد إليه وتغير دواعيه ، فلا يقع منه ذلك ، بل يقع خلافه .
فيجب القضاء بأن حدوثه من جهته غير واجب ، وأنه مفارق في ذلك الوجوب
الصفات عن العال ، ووجوب المسبب عن السبب .

فإذا صح ذلك ، ثبت ما قدمناه من أن من حق القادر أن يصح حدوث
مقدوره ، ولا يجب ؛ لكننا نعلم أنه وإن كان كذلك ، فقد تقوى دواعيه
إلى الفعل ، حتى لا يقع منه خلافه ، وإن كان قادرا عليه . وهذا كالمثلج
إلى الهرب من السبع أنه لا يقع منه الوقوف ؛ لكننا نعلم من حاله أن ما يقع
منه يقع باختياره ، ولذلك يختار في الهرب سلوك طريق دون غيره . ومعلوم
من حاله أنه لو قويت فيه القوة التي يظن عندها كونه مفارقا للسبع ؛
أنه كان يجوز أن يقف ولا يهرب ؛ ولو لم يكن ما يحدثه من فعله ، لم
يجب أن يتغير بحسب اعتقاداته . وكذلك القول في المثلج إلى الأكل عند

الجوع الشديد أنه كان يجوز أن تتغير حاله في ذلك باعتقاداته وسائر من يختص بضرب من الإلجاء هذا حاله . ألا ترى أن المضروب بالسوط قد يجوز أن يفزع الى الاستغاثة ، ويجوز أن لا يفزع اليها لضرب من الدواعي ؛ وما يفزع اليه قد يغير حاله فيه ؟ وكذلك حال المضطر الى الميتة ؛ وحال أهل الآخرة في امتناعهم من القيام / بالقبائح ، وحال العليل في الأتني ، وحال أحدنا في الضحك عند زول الأمر العجيب ، ولذلك يتغير حاله بحسب اعتقاده ، لأنه اذا كان عند من يتهيبه ، لم يضحك كضحكه اذا خلا بنفسه .

فإن قيل : ان أخذ معتمدكم على تقدم القدرة ، أنها لو لم تتقدم ثم تتعلق بالضدين ؛ واذا لم تتعلق بهما ، لم يكن بين القادر والمضطر فصل ؛ لأنه كان يجب أن لا يمكنه الانكسار مما فعله ، كما لا يمكن المضطر ذلك . ومتى قلتم : ان الملجأ ، الذي قدمتم ذكره ، قادر " فاعل " ، نقضتم هذه الدلالة .

قيل له : ان ما قدمناه قد أبطل ما ذكرته ، لأننا قد بينا أن الملجأ قد يجوز أن يتغير حال اعتقاده ودواعيه فيفعل خلاف ما ألجىء اليه ؛ وقد تتقابل دواعيه غيرها من الدواعي ، فيخرج من كونه ملجأ الى حال المختار . وليس كذلك حال المضطر ، لا يستحيل على كل وجه أن يقع منه خلافه عند تغير أحواله . وكذلك القول في القدرة ، لو تعلقت بالشئ الواحد .

فأما مفارقة حاله لحال الأمور الموجبة ، فقد انكشف بما قدمناه ، وعلا وجه لإبرازه على سبيل السؤال والجواب .

وقد بينا من قبل أن المنوع من أضداد الشئ قد يكون قادرا عليه ، كالمحبوس في التنور ؛ وبيننا أن الأمر فيه ، بخلاف ما قاله الشيخ أبو علي ،

رحمه الله ، فلا وجه لاعادته . وقد قال شيخنا أبو هاشم : رحمه الله : انه يجب أن يحسن أمره بتسكين نفسه ، لو كان فيه مصلحة . وقد قلنا : إن أمره بذلك انما يقبح ، لأنه لا يفصل بين كونه مؤديا لما يعتد به وبين خلافه . ولو فصل بين الأمرين ، وتعلق به مصلحة ، لحسن . وعلى طريقه شيخنا أبي هاشم : / رحمه الله ، قد يصح أن يفعل السكون ويصح أن لا يفعل ، فحاله بخلاف حال الأمور الموجبة ، فلا يجب المنع من كونه قادرا على ذلك ، وانما يصح منه تركه . لأن من حق القادر أن يصح منه الشيء وتركه ، وإن وجب كونه قادرا عليهما . ولهذا يصح كونه قادرا على المتولدات وفاعلا لها ، وإن لم يصح منه فعل ضدها في بعض الأحوال .

فأما النائم فقد دللنا على أن تصرفه فعله ، وإن لم يصح منه اختيار خلافه لفقده تمييزه ، وإن كان قادرا على كلا الأمرين . فأما المنع من كل فعل أو من بعض الأفعال لحدوث أمر أو لعدمه ، فقد بينا أنه لا يصح أن يفعل لأمر يرجع الى استحالة وجود الفعل ، لا الى كونه قادرا . كما أنه تعالى يستحيل أن يفعل فيما لم يزل لأمر يرجع الى الفعل ، لا الى كونه قادرا . وقد بينا أن الواجب مراعاة حال الفعل في صحة وقوعه من القادر ، كما يجب أن تراعى حال القادر بنفسه ، فقد يتعذر الفعل بكل واحد من الأمرين .

فإن قيل ، هلا قلتم : إن الدواعي اذا قويت قوة تقتضي وقوع الفعل ، لا محالة انها موجبة للفعل ، وأن الفعل يقع منه على جهة الإيجاب بالطبع . قيل له : إن هذا السائل إن جعل الدواعي هي الطبع ، فقد أشار الى أمر غير معقول ، ونحن نكلمه . وإن أراد بالطبع معنى سواء ، فقد أحال لحكم معقول على أمر مجهول ، وذلك فاسد . لأنه إذا كان مجهولا فمن أين

أنه موجب ؟ وهلا جاز كونه محيلاً أو مجوّزاً ؟ وإذا صح منه إحالة وجود الفعل على كونه قادراً ، وهى إحالة له معقولة ، فكيف تصح الإحالة على مجهول ؟ وسنبين ذلك على استقصاء من بعد .

وأما نفس / الدواعى ، فقد بينا من قبل أنه لا تأثير لها فى صحة الفعل ؛ وما يوجب ذلك فيهما فى بعض الأحوال ، يوجب فى سائر الأحوال . ولذلك تقع أفعال القادر بحسب قدره وإن اختلفت دواعيه ؛ ولذلك لو دعاه الداعى الى أكثر مما يقدر عليه ، لم يصح منه إيجاده ، لفقد القدرة ؛ فقد صح أن من ذكرناه إنما يفعل لكونه قادراً .

فأما أمره ونهيه وذمه ومدحه ، فلا يجب أن يحسن ، لأن ذلك لا يتبع صحة الفعل دون أن يكون الفاعل فى إيجاد الفعل على بعض الصفات ، وسنبين ذلك من بعد .

فقد صح أن اختلاف أحوال القادر لا تثر فى أن ما يحدث من جهته فعله ، وإن اختلفت أحكامهم التابعة لأفعالهم .

فإن قيل : إذا وجب وقوع فعل المتلجأ عند وقوع دواعيه ، كوجوب وقوع المسبب عند وجود السبب ، فهلا قضيتهم لذلك بأن الدواعى موجبة ، وأنها إنما تفارق سائر الموجبات من حيث قد يجوز مع وجودها أن لا يقع الفعل ، كما يجوز مع وجود السبب أن لا يقع المسبب ؟

قيل له : إن المسبب قد بينا أنه يتعلق بالقادر كالسبب ، وإن كان يحدثه غيره ، لا بأن يتدنه . فكذلك ما يقع فيه على جهة الإلجاء يجب أن يتعلق به ، وإن وجب وجوده لأجل الداعى . لكن الداعى لا يصح كونه موجباً ؛ لأن أماراة الأسباب منتفية عنه ، ولأنها قد لا توجب مع ارتفاع الموانع وذلك يسقط ما سألت عنه .

فصل

في أن الذي يحصل عليه الفعل بالقادر هو حدوثه فقط

دون سائر أوصافه ، وما يتصل بذلك .

اعلم أن الذي يقتضيه كونه قادرا ، هو حدوث الفعل وخروجه من /
العدم الى الوجود ، دون سائر أوصافه . يبين ذلك أن الطريق الذي به
علمناه فاعلا محدثا ، به نعلم أن الذي يحصل الفعل عليه به هو حدوثه .
لأنه يجب حدوثه بحسب قصده ودواعيه ، دون سائر أوصافه . فيجب أن
يكون الذي يتعلق به ، هو كونه محدثا فقط .

فإن قيل : أن هذا ينقض ما يتكرر في كتبكم من أن الحسن قد يكون
حسنا بالفاعل وكذلك القبيح ، والغير يكون خيرا بالفاعل ، وكذلك الأمر ،
الى غير ذلك مما يطول عده .

قيل له : أن كل ذلك متفق لا تناقض فيه . وذلك أن ما يحصل الفعل
عليه بالفاعل على قسمين : أحدهما يحصل عليه من حيث كان قادر فقط ؛
والثاني يحصل عليه لأحوال أخر يختص بها من كونه عالما مريدا ؛ وكلاهما
يقال فيه : انه بالفاعل . ألا ترى أنا نقول في كون الفعل محكما : انه
بالفاعل من حيث كان عالما بكيفيته ، ونقول في الخير : انه صار خيرا
لكونه مريدا ؛ وحدث ذلك أحسن يرجع الى كونه قادرا . وليس لأحد
أن يقول : أن كونه مريدا وعالما ، لو انفرد عن كونه قادرا ، لم يصح حدوث
لفعل من جهته على بعض الوجود . وكيف يقال : أن كونه حسنا وخيرا ،

هو الماعل من حيث كان مريدا ، لا من حيث كان قادرا . وذلك أن كونه مريدا ، إنما يؤثر في مقدوره ، بأن يقتضى وقوعه على وجه دون وجه . وما لم يعدم كونه قادرا ، لم تصح فيه هذه القضية . ولذلك لا يصح كونه مؤثرا في مقدور غيره ، وفيما قد بقى أو يقتضى من أفعاله . وهذا كقولنا : أن كونه محكما ، يكون بفاعله من حيث كان عالما ، وإن كان لا بد من كونه قادرا على أحداثه ، لأن كونه محكما يتبع الحدوث ؛ وما يرجع الى القادر من ذلك / هو أحداثه . ولا فصل بين كونه محكما وغير محكم ، في أنه في الحالين قد حدث على وجه واحد . لأن الحادث لا يكتب ، بمقارنة غيره له من الحوادث في باب الحدوث ، صفة لا تحصل له إذا كان منفردا . وإنما يحصل ، بالانضمام للحوادث ، حكم " زائد " على الحدوث . فقد صح أن قولنا : أن ما يتبع الحدوث من الصفات قد يكون بالفاعل ، لا يتقضى ما قلناه من أن القادر إنما يصح منه أحداث الفعل فقط .

ذان قيل ، ونم قلتم : أن الذى يحصل عليه التصرف بحسب قصده ودواعيه هو حدوثه ، حتى جعلتموه عمدة في أن الذى يتعلق به هو حدوثه فقط .

قيل له : لنا قد دللنا على أن الأغراض لا يجوز عليها الانتقال ، وما يختص منها بمحل يستحيل حلولة الا فيه . ولا يجوز حدوثه الا ويحصل للمحل به الحكم الذى يوجبه . وقد علمنا أن زيدا اذا قصد الى المنى والبناء ، وقعا لا محالة . ومتى حصل للمحل الذى يفعل ذلك فيه الحكم الذى يوجبه الحركة والتأليف ، فلو كان حادثا من قبل فيه لم يصح ذلك فيه ، ولو كان حادثا في غيره لم يصح أن يتحول اليه ، فنعلم أنه حدث الآن على الوجه الذى قصد اليه .

فان قال : لم أذهب في سؤال الى هذا المذهب ، وانما طالبتكم بالدلالة على أن الحدوث الذي حصل ولم يكن من قبل تعلق" بالمحدث .
 قيل له : قد دللنا من قبل على ذلك ، وبيننا أنه انما احتاج اليه من حيث كان محدثاً دون سائر أوصافه . وانما لو لم نبينه محتاجاً اليه في الحدوث ، ولم نثبت الحدوث من جهته ، لآل الأمر الى أنه ليس بمحتاج اليه ، ولا يتعلق متعلق به أصلاً .

فان قال : انما أردت بالمطالبة أن تدلوا على أنه متعلق به وحادث من جهته ، وأنه لم يحصل به من / حيث كان قادراً على صفات آخر ، لبتم لكم القول بأن القادر انما يقدر على الشيء على وجه الحدوث فقط .

قيل له : اذا كان تعلقه بالقادر انما علم من حيث وقع بحسب قصده ودواعيه ، وعلينا أن الذي يحصل من أوصافه بحسب قصده ودواعيه هو حدوثه لا غير ، فيجب أن تكون سائر أوصافه في أنه لم يحصل عليها به ، بمنزلة مقدور غيره ، لأن صفات الفعل الواحد في هذا الباب بمنزلة الأفعال . وكما أن الفعل المفارق لما يختص به ، لا يجب كونه فعلاً له ، لأنه لم يقع بحسب قصده ، فكذلك الصفة المفارقة للحدوث يجب أن يكون عليها به ، من حيث لم يحصل عليها بحسب قصده . ولو جاز أن يقال في صفات الفعل الواحد ، وان اختلفت فيما ذكرناه : انها كلها به ، لجاز مثل ذلك في الأفعال المتغايرة ، وان وقع بعضها بحسب قصده مع سلامة الحال دون سائرها . وليس لأحد أن يقول ، فقولوا : ان سائر ما يحصل عليه الفعل من الأحكام بحسب قصده ، يجب أن يكون الفعل عليها به . لاننا كذلك

(١) على : توحد بعدها كلمة . ان ، زائدة في الأصل .

نقول نحو كون الفعل أمرا وجبرا ، والحركات حسنة أو فبيحة ، لأن ذلك أجمع يتبع الحدوث . فيكون الفعل عليها بالفاعل ، وإن لم يكن به من حيث كان قدرا ، بل لصفات زائدة على كونه قادرا . لأن جهات الفعل إنما يحصل عليها لصفات القادر ، كما أن نفس الفعل تحصل فعلا من جهة القادر .

فإن قيل : أليس الفعل يحصل حالا في المحل ، والمحل به متحركا بحسب قصده ، وكذلك تقي بهضه يحصل على هذا الوجه ، وكذلك تعلقه بما يتعلق به . فإن كان هذا حاله ، فقولوا : أنه يحصل على هذه الصفات بالفاعل ، والا كنتم مناقضين .

قيل له : أن كل صفة زائدة على الحدوث يحصل عليها الفعل بالفاعل فعلا منه ، / أنه يجوز منه أن يفعلها عليها وأن لا يفعلها على البديل ، أو أن يجعلها على خلافها ، نحو كون الفعل محكما ، أنه يصح أن يجعله عليه وعلى خلافه ، ويجوز كونه أمرا وجبرا . وذلك يستحيل فيما سألت عنه من الأوصاف ، لوجوب كون الفعل عليها عند حدوثه على كل حال ، فيجب إبطال القول بأنه صار عليها بالفاعل ، ومتى قيل فيه ذلك ، لم يكن له معنى . ولهذه الجملة قلنا : أن الجهل لا يكون قبيحا بالفاعل ، لوجوب كونه كذلك عند حدوثه ، وكذلك إرادة الجهل . وفصلنا بينه وبين الكذب ، لما كان بعينه يجوز أن يقع صدقا ، بأن يصرنه بقصده الى مخبر هو على ما تناوله . وكذلك العلم ، جوزنا أن يكون فيه ما يكون بالفاعل ، لما كان قد يجوز أن يوجد ولا يكون علما ، بل يكون تبخيتا . ولهذا قلنا : أن السواد وسائر الأجناس لا تكون على ما هي عليه في الجنس بالفاعل ، ودللتنا عليه من قبل .

فقد ثبتت صحة ما أوردناه . وليس لأحد أن يقول : يجب على هذا أن يكون الحدوث بمنزلة ما ذكرتم من الصفات ، في أنه يصح أن نجعله عليه وعلى خلافه ، حتى يكون فاعلا له غير محدث . وذلك لأن الذي قلناه هو : ان الصفات التي يحصل عليها الفعل بالفاعل ، يجوز أن نجعله عليها وأن لا نجعله ، على البذل ، وذلك مطرد . لأنه يجوز أن يحدث الفعل ، وأن لا يحدثه ؛ كما يجوز أن يجعله محكما ، وأن لا يجعله كذلك . فأما خلاف الحدوث ، فليس الى العدم ، وليس ذلك بمتحدد للفعل ، حتى يقال : انه حصل عليه بالفاعل بدلا من الحدوث ، وانما يصح ذلك في الصفات التي يتحدد بعضها بدلا من بعض ، وذلك لا يكون الا في الصفات الزائدة على الحدوث . وانما فارق الحدوث هذه الصفات ، لأن القدرة تتعلق بالفعل على طريقة واحدة ؛ فلا يصح من القادر ايجاد مقدوره الا على سبيل الحدوث فقط ؛ والارادة تتناول الفعل على جهات ، / فصح لذلك كونه على صفات مختلفة بالمريد والعالم .

فان قيل ، هلا قلتم : ان القادر قد يصح منه اعدام الفعل ، كما يصح منه احداثه ، فيكون خروجه من الوجود الى العدم في أنه بالقادر ، كخروجه من العدم الى الوجود ؟ أو لستم تجدون الفعل قد ينتفى بحسب قصده ، كما يحدث بحسب قصده ، فيجب تعليق كلا الأمرين به ؛ كما تقولونه في كون الفعل حسنا أو قبيحا .

قيل له : ان ما ينتفى عند فعله ، يجب اتقاؤه على كل وجه ، وكان لا يصح أن لا ينتفى . فيجب أن يلحق ذلك بالصفات التي تجب عن الأفعال لا محالة في أنه لا يكون بالفاعل ؛ ونحن نفرد لذلك القول بابا ، ونستوفي الكلام فيه .

فإن قيل : كيف ذهبتم عما يقوله المخالف من أن الفعل يكون بالقادر منا كسبا ، وأن هذه الصفة هي التي يحصل عليها ثانيا دون الحدث وسائر أوصافه .

قيل له : إنما ذهبنا عن ذلك ، لأننا نتكلم في الوجوه المعقولة للفعل . إذ الكلام فيما يحصل عليه الفعل بالقادر ، وما لا يحصل ، وما تتعلق القدرة بالفعل عليه وما لا تتعلق ، فرع على كون ذلك الوجه معقولا ، فلا وجه للكلام فيه ، إذا لم تحتل الصفة أصلا . وسنبين القول في الكسب وأنه لا يعقل . وأن ما تذكرونه في حده لا يفيد أمرا يرجع إلى الفاعل ، في فصل مفرد من بعد .

فأما صفات الأجناس ، فقد دللنا من قبل على أنها لا تكون بالفاعل على وجه من الوجوه ، وتقصينا القول فيه . وقد اعتمد شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، على ذلك بأن قال : لو جاز أن يقدر القادر على الشيء على غير جهة الاحداث ، لصح أن يقدر على ما يستحيل حدوثه . وقد علمنا أن ما استحال حدوثه ، يستحيل كونه قادرا عليه ؛ وما صح حدوثه ، يصح كونه قادرا عليه ؛ / وما استحال حدوثه من جهة قادر مخصوص ، يستحيل كونه قادرا عليه ، وإن صح من غيره أن يقدر عليه ؛ وما بقي من الأفعال ، يستحيل كونه مقدورا في حال بقاءه من حيث استحال حدوثه . وذلك يبين أن القادر إنما يقدر على الشيء من جهة الاحداث . وهذا كما نقول : إن ما استحال عليه التخيير في حال الوجود ، استحال حلول الفرض فيه ؛ وما صح أن يتخير في حال الوجود ، يصح حلول الفرض فيه ؛ فيجب أن يكون المقتضى لحلول الفرض فيه ، هو كونه متخييرا . وكذلك يجب أن

يكون القادر انما يقدر على الصفة التي متى صحت على الفعل ، صح كونه مقدورا ؛ ومتى استحالت ، استحال كونه مقدورا ، وهي الحدوث .

قال ، رحمه الله : ومتى جَوَزَ خلاف ذلك ، لم يصح العلم بأن الواحد منا لا يقدر على الأجسام ، وان استحال منه ايجادها . ولا يصح العلم بأن القديم تستحيل القدرة عليه ، ولا ما تقضى وقته مما لا يبقى ، أو من مقدوراتنا . كما لما صح كون العالم عالما بما يستحيل حدوثه ، وبما يصح ذلك فيه ، جاز أن يعلم القديم والباقي .

يوضح ذلك أن الفعل لما كان ، لكونه قبيحا ، يصح أن يستحق الذم به ، وبزوال ذلك لا يصح ؛ علم أن استحقاق الذم به تابع للصفة التي بالمقدور على الصفة التي متى حصل عليها تعلقت به ، ومتى لم يصح حصوله عليها لم تتعلق به ، وهي الحدوث .

فإن قيل : ان الذي ذكرتم انما وجب لأن القدرة تتعلق بصفة لا تحصل الا للامور الحادثة ، فلا تدل على أنها تتعلق بالشيء على وجه الحدوث .
قيل له : ان الكلام في ذلك هو على / المعقول من أحوال الفعل ، ولا يعقل له الا الحدوث دون صفة لا ينفك الحادث منها يتعلق بالقدرة عليها . ولا فرق بين من قال ذلك ، وبين من قال : ان الذي يستحق لصفة لا ينفك القبيح منها لا للقبح ؛ وأن المتحرك يكون متحركا لمعنى لا تنفك الحركة منه . وفي هذا ابطال الأصول التي عليها يبنى الكلام .

فإن قال : اني أشير الى معقول ، وهو كونه كسبا .

قيل له : ان الصفة لا تحصل مقولة بالعبارة ؛ واذا لم يتضمن ما ذكرته صفة للفعل ، فقولك ساقط ؛ ولو ثبت ما ذكرته من أن كونه كسا معقول،

لوجب أن يكون حكما زائدا على الحدوث . وما هذه حاله ، يتعلق بالفاعل من حيث كان مريدا أو عالما ، كما ذكرناه في كون الفعل حسنا أو قبيحا وأمرا وجبرا . ولذلك يستحيل كونه تعالى قادرا الا على احداث الفعل ، ولو كان كونه كسبا تتعلق به القدرة ، لوجب تساوى أحوال القادرين فيه ، كما يجب تساويهم في الوجه الذى يعلم المعلوم عليه .

وبعد ، فإن الفعل لا يجوز أن يحصل عند حدوثه على صفة الا وقد يجوز على بعض الوجوه حصول احدهما دون الأخرى في موصوف ما ، والا أدى الى أن لا يكون لنا طريق نعلم به كونهما صفتين ، والى أن تكون كل واحدة منهما موجبة للأخرى ، والى تجوز مثل ذلك في سائر الصفات والمعنى مع ما فيه من التجاهل . فإذا صح ذلك ، فيجب ان كان لهذا المحدث صفة تتناولها القدرة ، أن يجوز أن يحدث ولا يحصل على تلك الصفة ، وأن يحصل عليها وإن لم يحدث . ولو كان كذلك لم يخل ، اذا صح حدوثه ، من أن يقدر القادر على احداثه أو لا يقدر عليه . فإذا وجب كونه قادرا عليه ، لما قدمناه من وجوب تعلق المحدث بالمحدث ، فيجب أن يكون قادرا على احداثه فقط ، ويجب فيما حصلت له تلك الصفة وإن لم يصح الحدوث عليه / أن يكون مقدورا ، وفي هذا التباس حال القادر بحال العاجز ومن ليس بقادر ، لأننا انما نفرق بينهما بصحة الحدوث من أحدهما وبقدرة من الآخر . فلو جاز كونه قادرا على ما يستحيل أن يحدثه ، لم يكن بينه وبين العاجز فصل البتة .

فإن قيل . أليس ما يستحيل حدوثه ، يستحيل أن يراد به ، وإنما يصح أن يريد المرید ما يصح حدوثه ، ولم يوجب أن لا تتعلق الإرادة بشئ ، الا على وجه الحدوث ، فهلا قلتم بمثله في القدرة ؟

قيل له : ان ذلك يؤيد ما قلناه ، لأنه انما وجب في الارادة من حيث لا يجوز أن يريد الشيء لا على طريقة الحدوث ، فاما أن يريد احداثه ، أو احداثه على وجه ؛ ولذلك استحال منه أن يريد ما يستحيل حدوثه ؛ وكذلك القول في القدرة . لكننا قد علمنا بما قدمناه ، أنه لا يقدر على احداث الشيء على وجه ، لأن الوجوه الزائدة على الحدوث اذا كانت بالفاعل فانما تحصل به من حيث كان مريدا أو عالما أو كارها ، على ما نبينه . ولا يجوز كونه بالفاعل ، من حيث كان بهذه الصفات ، وهو مع ذلك به من حيث كان قادرا . لأن الموصوف لا يحصل على صفة واحدة ، لكون الفاعل على حالين ؛ بل لا بد من أن يؤثر كل حال يحصل عليه في حكم آخر ، غير الذي تؤثر فيه الحالة الأخرى . كما نقوله من أن كونه عالما ، يؤثر في كون الفعل محكما ، وكونه قادرا ، يؤثر في احداثه . وقد أجاب شيخنا أبو عبد الله ، رحمه الله ، عن ذلك : بأن المريد قد يصح أن يريد ما يعتقد حدوثه ، ويستحيل أن يريد ما يعتقد أنه لا يحدث . فيجب أن يكون كونه مريدا تابعا للاعتقاد ، وأن يدل ذلك على أن القدرة تتعلق بالشيء على وجه الحدوث لما لم يتعلق بالاعتقاد ، لأنه قد يقدر / الساهى والنائم . وقد ذكرنا من قبل ، أن ما نعتقده حادثا نحو البقاء وغيره ، فالارادة لا تتعلق به ؛ بل تكون ارادة لا مراد لها ؛ فاذن لا بد من القول بأنه لا يصح أن نريد الشيء الذي يستحيل حدوثه . فاما ما صح حدوثه ، فيصح أن نريده متى حصل معتقدا ، وانما يفارق كونه مريدا لكونه قادرا في أنه يتعلق بالاعتقاد ، فكونه قادرا لا يتعلق به . فاما التمني فمخالف لذلك ، لأنه قد يتمنى ما لا يصح حدوثه . فاما الاعتراض على ما قلناه : بأننا نقدر على الشيء اذا

كان عرضا ، ولا تقدر على كل عرض ؛ وتقدر على الشيء اذا كان قبيحا كالجهل وغيره ، ولا تقدر عليه من حيث كان قبيحا ؛ الى ما شاكل ذلك ؛ فبعيد . لأن كونه عرضا ، لا يدخل تحت المقدور أصلا ، ولأننا قد نقدر على بعض الأعراض ، ويستحيل أن تقدر على بعضها ، ولأن في القادرين من يقدر على ما ليس بعرض أصلا . وليس كذلك حال الحدوث ، لأن صحة الحدوث تتبعه صحة كون القادر قادرا عليه ، فاستحالته تحيل ذلك ، ويستمر ذلك في جميع القادرين . وقد يقدر على ما يستحيل أن يقع الا قبيحا ، وعلى ما يصح خلافه ، فلا يجب أن يقدر القادر على الشيء ، من حيث كان قبيحا .

وبعد ، فإن ما يوجب كونه قادرا عليه ، من حيث كان قبيحا أو حسنا ؛ يوجب فيه أن يكون قادرا عليه ، من حيث كان محدثا ؛ وان كان في القبائح ما لا يجوز تناول القدرة له ، من حيث كان قبيحا عند وجوده . وما قدمناه من قبل من أنه لا يجوز أن يقدر عليه ، من حيث كان سوادا ، يدل على أنه لا يجوز أن يقدر عليه ، من حيث كان عرضا ، ومن حيث كان موجبا الحكم للمحل أو الجملة ، أو متعلقا بالغير . /

واعلم أنه لا يمتنع أن تحصل للفعل صفة عند حدوثه ، بل يجب ذلك فيه ؛ لأنه لا جنس الا ويحصل له عند الوجود صفة يثبئن بها من غيره . واذا صح ذلك ، لم يجز أن يقال في ذلك : انه بالفاعل ، وان وجب حصول الفعل عليه عند حدوثه . وهذا كما يقال : ان العلم ينتهي عند وجود الموت لا لأن الموت علة فيه ؛ بل لأنه ينفي ما يحتاج اليه العلم من الحياة . وكذلك عند وجود الفعل ، يحصل الشرط الذي منه يصح أن يحصل متعلقا بغيره ،

أو موجبا الأحكام الذى من شأنه أن يوجبها . ومثال ذلك أن المدرك يدرك عند وجود المدرك لكونه حيا ، لا لوجوده ، وإن كان وجوده شرطا فى ذلك . وقد يستدل على ذلك بأن يقال : قد بينا أن الفعل يحصل فاعله على بعض الصفات ، والا بطل كونه متعلقا به . فإذا ثبت أنه لم يحصل بفاعله على الصفات الراجعة الى جنسه ، ولا فى الصفات التى يجب كونه عليها ولا تتعلق باختياره ، فيجب أن يكون بالفاعل من حيث كان محدثا فقط ، لأن ما يتبع الحدوث قد بينا أنه لا يتعلق بالفاعل من حيث كان قادرا ، وتبين أن الكسب لا حقيقة له ، فيقال : أنه يحصل عليه بالقادر . وهذه الطريقة جيدة ، ومتى سئل عليها عن بعض ما ذكرناه ، فالجواب ما تقدم .

فصل

في أن إعدام الشيء لا يصح أن يكون بالقادر ولا بالقدرة
وما يتصل بذلك .

أحد ما يدل على ذلك ، أن الصفة إنما يقال إن الفعل يحصل عليها
بالفاعل ، متى ثبتت للفعل وعقل كونه عليها . لأن تعليل الصفة بالفاعل
وتعليقها به ، كتعليل الصفة بالمعنى ، والعلة في أنه فرع على كونها معقولة .
وليس المعدوم ، بكونه معدوما ، حالة ؛ حتي يقال : إنها بالفاعل . / وإنما
صح في الحدوث أن يقال : إنه بالفاعل لما عطل له حال ؛ ولو لم يعقل
ذلك له ، لم يصح أن يقال : إنه بالفاعل .

فإن قيل : فكيف يصح ما ذكرتموه ، وقد علم أن العدم يضاد الوجود ،
كما يضاد كونه عالما كونه جاهلا ، وكونه مريدا كونه كارهيا .

قيل له : إنه لا يكفي في تضاد الصفتين ، تصور تضاد العبارة عنهما ،
فلا يجب من حيث يناقض ويضاد ، وصف الشيء بالوجود والعدم . كما
أنه يتضاد وصف الحي بأنه عالم بالشيء جاهل به ، أن يحكم بأن هناك
حالين متضادان . لأنه كما يستحيل كون الموصوف على الصفة وضدها ،
فكذلك يستحيل كونه موصوفا بصفة وأن لا يكون موصوفا بها .
فوصفنا له بأنه معدوم يفيد أنه ليس بموجود ، فلذلك يستحيل وصفه
الشيء بالوجود والعدم جميعا . ومما يبين ما قلناه ، أفا نعلم ، باضطراب ،
أن الشيء لا يخلو من وجود أو عدم ؛ ولو كان له ، بكونه معدوما ، حال ،

لم تجب أن تعلم باضطرار . لأن استحالة خلو الموصوف من حالين ضدين الى ثالث ، لا يعلم الا بالتأمل . وانما يعلم ، باضطرار ، أن الجوهرين لا يخلوان من كونهما مجتمعين أو مفترقين ، لأنهما ، مع الوجود ، يعلم من حالهما أن أحدهما اذا لم يكن مجاورا للآخر فلا بد من كونه مفارقا له . فمتى علمنا أنه اما أن يكون مجاورا له أو غير مجاور ، فقد علمنا أنه لا يخلو من كونه مجاورا له أو مفارقا . فصار هذا العلم يستند الى ما قلناه من العلم باستحالة كونه على صفة ، وأن لا يكون عليها . وبين ما قلناه ، أن اثبات حال الشيء بكونه معدوما لا دليل عليه ، ولا يعرف باضطرار ، فلا يجوز القول به . وقد علم أن عدم الشيء لا يعلم الا بدليل ، لأنه لا يدرك عليه ولا يتبع الإدراك ، ولا دليل يقتضى عدمه الا باستحالة ما يصح عليه وهو موجود ، أو انتفاء ما يصح عليه في حال وجوده من الأحكام . وذلك ليس بأن يدل على حال تحدد له ، بأولى من أن يدل على زوال الحال التي كانت تصح عليها لأجلها الأحكام . لأن الصفة اذا صحت / لأجلها الأحكام ، فبزوالها تستحيل ؛ كما أن بزوال كونه قادرا ، يستحيل الفعل . وليس لأحد أن يقول : أليس قد صح كون المعدوم مقدورا ، وهذا الحكم قد اختص حال عدمه ، فيجب أن يكون له بكونه معدوما حال . وذلك لأن قولنا : انه مقدور ، انما يفيد أن القادر عليه يصح أن يوجد ، ويحصل له هذا الحكم ؛ وذلك لا يدل على أن له حالا قد اختص بها ، تضاد الوجود ؛ لأن صحة حصول الصفة ، لا يقتضى ثبوت ما يضادها . فاذا صح ذلك ، فارق ما نقوله من أن احتمال الجوهر للمرض في حال وجوده يقتضى أن له بالوجود حالا ؛ وكذلك وقوع الفعل منه على بعض الوجوه يقتضى أن له ،

بكونه مريدا كارها ، حالا ؛ وكذلك القول في كونه عالما وجاهلا . فأما كونه عاجزا ، فالأقرب على هذه الطريقة أن لا يتبرء عن حال ، لأنه لا يستفاد به الاخروجه عما كان عليه عند كونه قادرا . وقد بينا القول في ذلك ، من قبل . وكيف يجوز أن تثبت له بكونه معدوما حال ، وقد علم أن حصول هذه الحال وأن لا تحصل سواء في الحكم . ولو جاز ذلك ، لجاز اثبات معنى يكون حصوله في المحل ، وأن لا يحصل ، سواء في الأحكام . وإذا ثبت أنه لا حال له بكونه معدوما ، فالقول بأنه حصل عليها من جهة القادر لا يصح .

دليل آخر : وقد استدل شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، على ذلك ، بأنه لو قدر على اعدام الشيء لما صح منه اعدام ما لا يصح منه ايجاده من مقدورات الله سبحانه ومقدور الغير . لأن كل ذات تناولتها القدرة على بعض الوجوه ، فيجب أن تتناولها على سائر الوجوه التي تحصل عليها بالفاعل . وهذا يؤدي الى أن يقدر على ايجاد مقدور غيره ، كما قدر على اعدامه . وهذا يوجب كونه فعلا من فاعلين ، ومقدورا لقادرين . ويوجب أن يصح منا ايجاد الحياة وغيرها ، كما صح منا اعدامها .

دليل آخر : واستدل ، رحمه الله ، أيضا على ذلك بأنه لو قدر على اعدام الشيء لحل الاعدام محلّ الايجاد ، في / تناول القدرة له على الوجه الذي يتناوله . وكان يستحيل أن يقدر بالقدرة الواحدة ، في الوقت الواحد في المحل الواحد ، الا على اعدام جزء واحد ؛ كما يستحيل أن يقدر على هذه الوجوه الا على ايجاد جزء واحد . وكان يجب أن يكون الجحر الذي سكنه أقدر القادرين ، بأن فعل في كل جزء منه ألف سكون ، أن لا يصح

من القادر ابطال سكونه الا بأن يكون فيه مثل قدر المسكن . وفي عملنا بخلاف ذلك دلالة على أن القدرة انما تعلق بايجاد الضد الذي اتفى به السكون . وقد ثبت أن الجزء الواحد ينفي الأجزاء الكثيرة من ضده اذا وجدت في محله ، ويكون الباقي بالاتفاء أولى من الحادث بأن يمنع وجوده ، فيصح على هذه الطريقة القول : بأن الضعيف يبطل ما فعله القوى من السكون الكثير ؛ ولا يصح ، لو تعلق القدرة باعدام الشيء ، ذلك . فليس لأحد أن يترض به ، ويظن أنه يسوغ له في هذا القول ما ساع لنا في منافاة الشيء بضده .

دليل آخر : واستدل ، رحمه الله ، على ذلك أيضا بأنه كان يجب في كل شيء عدم بعد الوجود ، أن يكون بالفاعل ؛ كما أن الوجود لما صح كونه بالقادر ، فكل ما وجد عن عدم كان بالفاعل . وهذا يؤدي الى أن يكون عدم ما لا يبقى في الثاني ، بالفاعل . وكونه في الفاعل ، مع وجود عدمه ، يتناقض . لأن ما يحصل بالفاعل يجوز أن يحصل عليه ، وأن لا يحصل ، بحسب اختياره وبحسب وجود القدرة . وليس له أن يقول : انما يكون عدم الشيء بالفاعل ، متى جاز أن يعدم وأن يبقى موجودا ؛ فأما ما يجب عدمه ، فلا يجب ذلك فيه ؛ كما أن ما وجب وجوده ، كالقديم تعالى ، لا يصح أن يقال : انه بالفاعل . وذلك أن كل ما لوجوده أول ، فهو بالفاعل وان وجب وجوده ، كالتسبيات التي يجب وجودها عند وجود أسبابها . وكذلك يجب ، في كل ما لعدمه أول ، أن يكون بالفاعل وان وجب عدمه . / وليس له أن يقول : ان المسبب كان يصح أن لا يوجد سببه ، فلذلك صح القول : انه بالفاعل ، وذلك لا يتأتى في عدم ما لا يبقى ، فالقول : بأنه

بالفاعل ، محال . وذلك لأن ما لا يبقى قد كان يجوز أن لا يتحدد عدمه في الثاني ، بأن لا يحدث من القادر عليه في الأول ؛ كما يصح في المسبب أن لا يحدث سببه ؛ فحالهما سواء في ذلك . فلو صحت القدرة على اعدام الشيء ، لوجب في كل ما لعدمه أول أن يتعلق بالقادر ، كما يجب ذلك في كل ما لوجوده أول ، على ما بيناه . وفساد ذلك يوجب أن عدم الشيء لا يكون بالفاعل .

دليل آخر : وما يدل على ذلك أن القدرة لو صح تعلقها باعدام الشيء ، لأدى الى جواز خلو الجوهر من الأكوان بأن يعدمها القادر منا أو القديم تعالى لكونه قادرا على اعدامها . وقد دللنا على استحالة خلوه منها ؛ فما أدى الى جوازه ، وجب فساد . وليس للدلالة الدالة على استحالة خلوه من الأكوان تعلق بأن القدرة لا يجوز تعلقها بالشيء الا على وجه الحدوث ، فيقال : انكم قد دللتم على ذلك بما لا يعلم الا بعد العلم به . وليس لأحد أن يقول : لو خلت من الأكوان ، لوجب عدمها ؛ وذلك لأن الجواهر لا تحتاج في وجودها الى الكون ، وانما تصير في بعض الجهات بالكون ، فلا يصح ما قاله .

فإن قال : اذا أعدم القادر الكون الذي حصل به في بعض الجهات عنه ولم يوجد فيه ما يصير به في جهة أخرى ، وجب عدمه وان كان لا يحتاج في وجوده الى الكون .

قيل له : ان علمه ، لو وجب ، لم يجب الا بعدم الكون ، لأنه المتحدد دون غيره . ولو وجب ذلك ، لوجب عدمه لعدمه ، حصل فيه ما يوجب كونه في مكان آخر من الأكوان أو لم يحصل ؛ لأن كل شيء وجب أن يعلم عند عدم غيره في بعض الأوقات ، وجب ذلك في سائر الأوقات .

فان قيل : ليس لو عدم الحياة لم يجب عدم العلم اذا وجد ما يخلقها / من الحياة ؟ فكذلك لا يجب بعدم الكون عدم الجوهر ، الا اذا لم يوجد ما يخلفه . قيل له : ان مثل الشيء قد يخلفه ، فأما ضده فانه لا يجوز أن يخلفه الا اذا ساوى في أنه يوجب من الأحكام ما يوجبه هو ، نحو ما نقوله في المجاورات المتضادة : ان بعضها سد مسد بعض في أن المحل يصير بها كالشيء الواحد . وذلك لا يتأنى في الأكوان المتضادة ، فوجب بهذه الجملة صحة ما قدمناه .

وبعد ، فكان يجب ، ان وجب عدمه بعدم الكون ، أن يصح منا اعدام الجوهر . وفي تعذر ذلك دلالة على فساد هذا القول ، على كل حال . ومما يؤيد ذلك أنه كان يجب أن يصح أن تنتفى الألوان عن الجوهر بعد وجودها فيه من غير ضد بأن يعدمها تعالى عنه . وفي علمنا ^(١) ، بأن السواد لا ينتفى عن المحل على طريقة واحدة الا بضد يطرأ عليه ، دلالة على أن اعدامه من غير وجود ضد ، يستحيل . وكان يجب أن يصح انتفاء الحياة ، والأحوال سليمة ؛ وكذلك سائر الأعراض . وبطلان ذلك ، يبين صحة ما قلناه .

فان سأل في الكلام الأول ، فقال : ان الواحد منكم لا يقدر على اعدام الشيء الا بايجاد ضده ؛ فلذلك لم يصح أن يتخلى الجوهر من الأكوان . قيل له : فكان يجب أن يصح ذلك من القديم تعالى ، وقد بينا أن ذلك مستحيل من كل قادر .

وبعد ، فان من قال : انا نعدم الشيء بأن توجد ضده ، فقد خالف

(١) في الأصل : علمنا .

في عبارة ، لأنه أضافه الى القادر ، من حيث يحصل عدمه عند وجود مقدوره . ويفارق ذلك المسبب ، لأن ذلك قد يصح أن لا يوجد عند وجود السبب ، على بعض الوجوه .

دليل آخر : ومما يدل على ذلك ، أن كل صفة تناولتها قدرة القادر لنفسه ، صح أن تتناولها قَدَرُ القادر منا ، وانما يقع الاختصاص في أجناس المقدور . فكان يجب ، لو صح أن يقدر قادر ما على اعدام الشيء ، أن تقدر نحن أيضا عليه . فكان يجب أن يصح أيضا منا اعدام الشيء بلا واسطة ، كما يصح منا ايجاده بلا واسطة . / وفي فساد ذلك ، دلالة على ابطال هذا القول .

وليس لأحد أن يقول : انما تقدر علي اعدام الشيء بسبب ، وان قدر تعالى على اعدامه ابتداء ؛ كما تقدر على الصوت سبب ، وان قدر تعالى على ايجاده ابتداء .

وذلك أن السبب هو الذي بوجوده يوجد غيره ، ويصح مع وجوده المنع من مسبه . ووجود الضد ليس له هذا الحكم مع الضد الذي يُعَدُّم به ، فكيف يقال : انه سبب في عدمه ؟ ولو كان سببا في عدم ما يضاده ، لوجب أن يكون عدمه بحسبه . فكان لا يصح أن تتنفي بالجزء الواحد الأجزاء الكثيرة مما تضاده . وكيف يصح أن يقال : ان الواحد منا يقدر على اعدام الشيء ، ويستحيل في شيء من الأجناس أن تعدمه ابتداء . وانما صح القول : بأنه قادر على ايجاد الأشياء ، لما صح في بعض الأجناس أن توجد ابتداء ، فبيننا عليه ما يوجد بالسبب . ولو كان كل موجود يجب وجوده منا عند اعدام فعل ، لم يصح القول بأننا نقدر على ايجاده . فكذلك يجب

أن لا يصح ذلك في اعدام الأشياء ، إذا تعذر منا اعدامها الا بوجود ما نوجده من الفد . فلا فرق بين من قال : ان اعدام الشيء بنا ، ون كان تابعا لما نوجده من ضده ؛ وبين من قال : ان كون المتحرك متحركا بنا ، وان كان يجب عند وجود الحركة . وكذلك القول في سائر معلول العلل . وفساد ذلك واضح .

دليل آخر : وما يدل على ذلك ، أنه كان يجب أن تتعلق القدرة بإيجاد جزء من الجنس الواحد في الوقت الواحد في المحل الواحد ، وتتعلق باعدام جزء أو أجزاء . لأن القدرة اذا تعلق على الوجهين بالمقدور ، لم يصح أن تتعلق باعدام نفس ما تعلق بإيجاده ، لاستحالة ذلك في الشيء الواحد في وقت واحد . وهذا يؤدي الى أن تتعدى في التعلق الى ما لا نهاية له ، لأن من حقها أن تتعلق بالواحد على الوجه الذي تتعلق به فقط ، او تتعلق بما لا نهاية له . ويستدل على فساد ذلك من بعد ؛ فيجب القضاء بأنها لا تتعلق بالشيء على وجه الاعدام . /

دليل آخر : وما يدل على ذلك ، أنها لو تعلق باعدام الشيء وبإيجاده لكنت قد تعلقت بكون الشيء على صفتين ضدتين . وذلك يستحيل في المعاني المتعلقة بغيرها ، من علم واردة وغيرها . وانما يتعلق ضرب من الاعتقادات بصفة الشيء ؛ وضرب آخر بضدها ، فأما المعنى الواحد ، فيستحيل ذلك فيها . ولا يمكن أن يقال في القدر : ان فيها ما يتعلق بالاعدام ، وفيها ما يتعلق بالإيجاد فقط . لأن هذا القول يؤدي الى أن لا يستع في القوى القادر ، أن لا يصح منه احداث شيء من الأفعال بأن تكون قدرة ، وان كبرت ، متعلقة بالاعدام . وهذا يوجب التباس حاله

بمحال اعاجز ، أو أن يصح منه اعدام الأشياء الباقية من غير هدد . وفساد ذلك جلي .

فإذا صح ذلك ، لم يبق إلا أن يقال : أن القدرة لو تعلقت بالاعدام لكانت هي التي تتعلق بالإيجاد ، وهذا يؤدي الى كونها متعلقة بالشئ على صفتين ضدين . فهذا محال ، على ما بيناه .

وليس لأحد أن يقول : إذا جاز تعلقها بالضدين ، ويفارق حالها في ذلك حل سائر المعاني ، فهلا جاز تعلقها بالشئ على صفتين ضدين ؟ وذلك ، لأنها وإن تعلقت بالضدين ، فاقما تعلقت بهما على وجه واحد ، وهو وجه الحدوث ، وإن كانا لا يتضادان في أنفسهما . وهذا كتعلق الشهوة بالضدين ، وإن استحال تعلقها بالشئ على حالين ضدين . وقد اختصرنا هذه الدلالة لئلا يطول به الكتاب . وما أوردناه منها كاف في أن القدرة لا تتعلق باعدام الشئ على وجه .

فصل

في إبطال ما يتعلقون به من لفظة الكسب ، وما يتصل بذلك

الأصل في هذا الباب ، أن شيوخنا ، رحمهم الله ، ألزموا جهماً ومن تبعه
هند قوله : أن تصرف العبد من فعل الله وخلقه ، وأن العبد محل له ، ولا تعلق
له به من جهة العملية ؛ أن لا يحسن في الشاهد أمر ولا نهى ولا ذم ولا مدح ،
ولا يستحق ثواب كذلك ولا عقاب ، وأن لا يكون تصرف زيد بأن يتعلق
بقصده ودواعيه أولى من تصرف عمرو ، / وأن لا يحل عجزه بحدوثه
ولا جهله بوقوعه محكما . وينتروا بطلان قوله : أن ذلك يحسن بالسمع ،
وأروه أن مع التمسك بهذا الأصل لا يمكن معرفة السمع أصلا ، ولا معرفة
محدث العالم وصفاته . وينتروا أن تعليق ذلك بالسمع يوجب أنه كالشرعيات
في أنه يجب أن يجهله من يجهل النبوات ، ويعرفه من يعرفها . والحال
بخلاف ذلك . لأن من كمال العقل العلم ببيع كثير من المقبحات ، وحسن
كثير من المحسنات . ولولا ذلك لم يصح ورود خاطر والدواعي على
المكلف على وجه يخاف من ترك النظر . وألزموه على هذا القول ، أن
يجوز حسن كل ما يثبت قبحه ، لورود السمع به ؛ حتى يجوز أن في بعض
الآلبياء من كان يأمر بعبادة غير الله ، والقول بثالث ثلاثة ، وسائر أنواع
الكفر ، ويأمر بالكذب ، ويعيد على جميع ذلك بالثواب ، ويتوعد على
الواجبات بالعقاب ، إلى سائر الأمور الشنيعة . وألزموه أن لا ينفصل حال
الاختيار من حال الاضطرار البتة ، من حيث اعتقد بأنه لا صنع للعبد على
وجه .

فلما رأى ضرار ومن تبعه لزوم هذا الكلام له ، عدلوا الى أن قالوا :
 ان العبد يكسب أفعاله ، وان كانت مخلوقة لله تعالى وحادثة من جهته .
 ومنهم من قال : ان العبد يفعل ، ومنهم من أبى ذلك . وغرض الكل متفق
 في أن حدوث الفعل بالله سبحانه ، وأن العبد يكتسب ولا يحدث . وزعموا
 أن العبد يحسن أمره ونهيه وذمه ومدحه ، من حيث كان مكتسبا ؛ ويتعلق
 به ما ذكرناه من الأحكام ، من هذا الوجه . واعتصموا بهذه اللفظة عن جميع
 ما الزمناه جَهتًا ، فلنا منهم أن ذلك يعصمهم من لزومه ، وجميعه لازم
 لهم . لأنهم ، وان تعلقوا بذكر الكسب ، فانهم ينسبون الفعل الى أن الله
 تعالى أحدثه وأوجده ، وبه كان على سائر صفاته . فيبينوا لهم أنه لا سبيل
 الى اثبات العبد قادرا عليه ولا عالما ، ولا يمكن القول : بأنه بحسب /
 دواعيه واختياره ، ولا يمكن اثبات المحدث وصفاته . فقالوا : انا كما نقول :
 بأن الله سبحانه يحدث الفعل ويخترعه ويخلقه ، نقول بأن العبد يكتسبه ،
 فالكلام عنى زائل .

ف قيل لهم : لو ثبت للكسب حقيقة ترجع الى الجملة ، لم يصح
 ما تعلقتم به . فكيف ، ولا حقيقة له ؟ وبيّنوا لهم القول في هذين الفصلين :
 أحدهما أنه لا حقيقة للكسب ترجع الى المأمور المنهى . والثاني ، أنه
 لو ثبت له حقيقة ، لما صح ما قالوه فيه .

ونحن نبين كلا الأمرين ، ونذكر ما يمكن ذكره في حد الكسب ، ونأتي
 على فساد .

اعلموا أن تعليل الصفة وإضافتها الى من حصلت به ومن جهته ، فرع
 على كونها معقولة . لأنه لا يجوز أن يقال : لماذا كان العالم بالما ؟ للعلم ،

أم لذاته ؟ ولأية علة كان المحدث محدثا ؛ إلا وقد عقل حال العالم ، وما يفيد هذه الصفة وحال المحدث ؟ وإلا كان الكلام لغوا . فيجب أن يتعقل معنى الكسب ، ثم يقال : أنه كذلك بالعبد ؛ كما يتعقل معنى الاختراع والاحداث والخلق ، ثم يصح أن يقال : أنه كان كذلك بالله تعالى .

ومن أصول هذا الباب : أن السبب الملجئ الى ذكر الكسب ، اذا كان ما قالوه من أن الأحكام الراجعة الى العبد متعلقة به لأجله من أمر ولهي وذم ومدح الى غير ذلك مما ذكرناه ، فيجب أن يكون حده يتنظم ما يرجع الى الجملة المأمورة المنهية ليصح تعليق هذه الأحكام به ، وإلا لم يكن وجوده إلا كعدمه . وكان تعلقهم به ، كتعلق الجهمي بأن العبد محل للفعل ، كما أنه محل للإرادة . ومن أصوله أنه يجب أن يفسر الكسب بأمر يرجع الى الفعل ، وإثبات صفة له زائدة على ما يحصل له لو لم يكن كسبا وكان خلقا مجردا ولا يرجع فيه الى محله أو مقارنة غيره له . لأن كل ذلك لا يفيد فيه ما يصح تعلق الأحكام به .

ومن أصوله : أنه يجب أن يثبت ما يستفاد بالكسب معقولا / لكل من يعلم حسن الأمر والنهي والذم والمدح وغير ذلك من الأحكام ، أما على جملة أو على تفصيل . وإلا لم يمكن أن يصرف الأمر في هذه الأحكام الى أنها تعلقت بالعبد لكونه مكتسبا .

ومن أصوله : أن ثبتت على وجه يصح تناول القدرة والعلم له ، ليكون متعلقا بالقادر العالم .

وقد علم أن العبارات لا معتبر بها في هذا الباب ، فلا يمكن أن يقال : أن تصرف العبد يفارق ما انفرد تعالى لخلقها من الأحكام التي ذكرناها من

حيث وصف العبد بأنه مكتسب . لأن الوصف والاسم لا يغير الحقائق ولا يكسب الفروق العقلية . فليس لهم أن يلتجئوا الى التعلق بذكر الكسب ، من غير أن يبينوا حقيقة يصح تعليق هذه الأحكام بها . ولأنهم ان يدعوا في هذه اللفظة أن الكل يطلقها ، فيصح الاطلاق عليها ، على ما قلناه . لأن اطلاقهم على اطلاقها ان ثبت من غير قصد الى فائدة ، فلا قدح لهم فيه . لأن الأحكام لا تعلق بالألقاب . وان أفادوا بها معنى ، وعلقوا الأحكام بذلك المعنى ، فيجب أن يثبت اطلاقهم على معناها وفائدتها دون الاطلاق ؛ وهذا متعذر . لأن أهل الحق يفيدون بهذه اللفظة ، غير الذى يفيد القوم ؛ ولأن الاطلاق فى الأمور العقلية لا متعلق به .

وهذه الأصول تسقط بسائر ما يحدون به الكسب ، ولو حذفنا ذكره يصح . لكننا نورد منه جملة لتكون اكشف للناظر فى ذلك . حده بعضهم بأنه الذى حله مع القدرة عليه ؛ وهذا قاسد . لأن الحلول يرجع الى المحل ، دون العبد الذى يتعلق به الذم والمدح . وقد بينا أن مالا يرجع الى الجملة لا يصح أن يحد به الكسب ، ولأن اثبات القدرة عليه لا يصح الا بعد ما عقل كونه كسبا . فيقال : ان القدرة تتناوله على هذا الوجه ؛ فكيف تدخل فى حده ؟ وقد قال شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، لو قيل لهم : على أى وجه تناولته القدرة ؛ قالوا : من حيث / كان كسبا ؛ واذا قيل لهم : ما حقيقة الكسب ؟ قالوا : لأن حله ، مع القدرة عليه ؛ فيفسرون كل واحد منهما بصاحبه . ولأن اثباته قادرا ، لا سبيل اليه الا بعد أن عقل له وجه حصل عليه به ؛ ثم يمكن اثبات القدرة ، وأنها حالة فى بعضه ، وأنها فى محل الكسب ؛ فكل ذلك لا يصح لهم . ولأن الكسب لا يحل المكتسب ،

وانما يحل بعض أجزائه ؛ فتولهم : حله مع القدرة عليه ، باطل . ولأنه كان يجب أن لا يعرفه ، كسبا له ولا أنه يحسن أمره به ونهيه عنه وذمه ومدحه لأجله ، الا من عرف القدرة وحلولها في محل الكسب . وهذا باطل ، لأن قبل معرفة ذلك ، نعرف ما ذكرناه من الأحكام ؛ ولأن ما يقع به الكسب والفعل لا يدخل تحت حده ، كما لا يدخل تحت حد الضرب ما يقع به من الآلة ، وكما أنه لا يذكر في حد الكتابة ما يقع به من الآلات وما يعبرى مجراها .

وهذه الوجوه تبطل قولهم ، في الكسب ، انه الذي حدث فيه مع القدرة عليه ، أو أنه الذي يحرك به القادر عليه ، أو أنه يحرك به مع القدرة عليه وان كان ذكرهم الحركة لا يصح ، لأنه يوجب أن لا يكتسب غيرها .

فان قالوا : هو الذي يحرك به ، مع القدرة عليه ان كان حركة . فهذا باطل ، لما قدمناه . ولأن ما يفيد هذه اللفظة يجب أن يستمر في كل ما كان كسبا . والتحريك يختص ما كان منه حركة ، فلا يصح أن يحدثه . ويسقط بما قدمناه ، قولهم : انه الذي وجد في محل قدرته . ويبطل أيضا ذلك ، بأنه يوجب كون سائر ما يوجد في محل قدرته من لون وغيره ، كسبا له . وان أرادوا بأنه ما وجد في محل القدرة عليه ، فسد بما قدمناه .

وبعد ، فان جميع ذلك لا يرجع الى الجملة على وجه يجوز أن يحسن لأجله / ذمه ومدحه وأمره ونهيه ؛ فتعلقهم به كتعلق الجهمي بأنه حسن ذلك لأنه محل للفعل ، أو لأن الله تعالى خصه به ، أو يفيد فيه بهذه الأحكام .

وقول من حده ، بأنه الذي فعله بقدرة محدثه ، خطأ لأنه ان أراد

بقوله فعله ، أحدثه بقدرة ؛ فقد ترك قوله . وإن أراد بقوله : فعله ، أكسبه ؛ فهو الذى طولب بتفسيره . ولأن قوله : بقدرة محدثه ، يقتضى أنه حصل على بعض الصفات بها ، وذلك لا يتم إلا بعد بيان تلك الصفة ، ويبطل بأكثر الوجوه التى قدمناها أيضا .

وقول من حده : بأنه ما وقع بقدرة محدثه ، يبطل بما قدمناه ؛ لأنه لا تأثير للقدرة فى وقوعها ، فكيف يقال : أنه بها وقع على مذهبهم أن أراد بقوله : وقع ، حدث ووجد ؟ وإن أراد أنه أكسبه بقدرة محدثه ؛ فقد بينا أن ذلك رجوع منهم فى تفسير الكسب إلى أمر لابد أن يفسر بالكسب ، ويبطل سائر ما قدمناه .

وقول من حده : بأنه ما وقع باختياره وإرادته فى محل القدرة عليه ، يبطل بما بيناه من أنه لا سبيل لهم إلى اثبات القدرة ولا إلى أنها قدرة عليه . ويبطل أيضا : بأن اختياره لا تأثير له فى وقوعه أكثر من الله سبحانه أحدثه فى قلبه عند أحداث الفعل .

وكل ذلك لا يرجع إلى المأمور المنهى ، فلا يصح تعلقهم به . ويجب فى جميع ذلك أن يعلقوا ، الذم والمدح والأمر والنهى ، بمحل القدرة دون الجملة . ومتى ارتكبوا ذلك ، لزم عليه الجبال التى ذكرناها فى باب الكلام .

وقول من حده : بأنه ما وقع باختياره فى محل القدرة عليه من غير أن يتعلق وجوده بأمر يحدث على مقداره ؛ / فلا يصح ، لما قدمناه من الوجوه كلها أو أكثرها . لأنهم فى هذا الحد أيضا ، زادوا زيادة احترزوا بها عن المولى ، وبذلك لا يعصم من سائر وجوه الفساد . ولا يصح ، على قولهم :

ما احترزوا به ، لأن وجود الشيء بحسب غيره انما يصح اذا حصل سببا له . وعندهم انه يحدث على جهة الابتداء من الله تعالى ، وان كان قد أجرى العادة فيه بأن يفعله عند غيره .

وقول من حده : بأنه ما يجتر به منفعة أو يدفع به مضرة ، لا يصح ، على قولهم . لأنه ليس بفعل له ، ولا له به تعلق ، فكيف يجتر به منفعة ؟ ويجب أن يكون تعالى يجتر له به منفعة ؛ كما يفعل أحدنا ، ما ينفع غيره ، أو يدفع عنه المضرة به . ولأنه ان أراد أن يجتر بإحداثه منفعة ، صح ، وترك قوله . وان أراد باكتسابه ، فهو الذي طولب به . ولا يصح أن يريد أنه يجتر بعينه منفعة ، لأن ذلك لا يصح فيه ، ولأنه قد يجتر المنفعة . أما بفعله لى غيره محل القدرة ، ويدفع به عنه المضرة ، فيجب أن يقولوا : انه كسبه ؛ وذلك ترك قولهم .

وقول من حده : بأنه ما يوجد على الوجه الذى توجد عليه قدرته وعجزه ، باطل . لأن ذلك يرجع الى المحل ، لأن وجوده فيه ، ولأنه لا يصح لهم اثبات القدرة ولا اضافتها اليه . لأنه يقال لهم : لم صارت قدرة له ؟ فلا بد من أن يقولوا : لأنه يكتسبه بها ؛ وعن ذلك سئلوا . وذلك رجوع منهم فى تفسير كل واحد من الأمرين الى صاحبه ؛ ويوجب أن لا يعرف الكسب وأحكامه من جهل القدرة والمعجز .

وقول من حده بأنه ما وقع وهو مختار له وأنه وقع وهو غير مكره عليه أو وقع من غير جهل واكراه ؛ فاسد . لأن وقوعه وهو مختار لا يبين كسبه من كسب غيره ، لأن كل ذلك يقع وهو غير مريد له ؛ فان رجع الى أنه يقع منه وهو مختار له ، بطل بما قدمناه من الكشف عن الغرض بقولهم : /

وقع منه . لأنهم ان أرادوا الحدوث ، فقد تركوا قولهم ورجعوا الى ما لنذهب اليه ؛ وان أرادوا به الكسب ، فهو الذى حاولوا تفسيره . ولأن ، على مذهبهم ، لا يصح أن يكون مختارا للفعل ؛ لأن ذلك انما يصح فى القادر على الشئ وضده ، فيختار الشئ على غيره . فأما اذا استحال أن يريد الا شيئا مخصوصا ، لم يصح كونه مختارا . ولأن من قولهم : ان ما لا يريده ، لا يمكنه الاتفكاك منه ، وقد فعل فيه القدرة الموجبة له . وكيف يقال : انه باختياره ؟ ولا يصح لهم القول : بأنه غير محمول عليه ولا مكروه ؛ بل يلزمهم كونه مضطرا ومنوعا من غيره ، على ما نبينه من بعد . فكيف يصح لهم الاعتماد على ذلك فى تحديد الكسب ؟

وقول من حده بأنه ما يجب أن يفارق فى الحدوث القدرة فى محلها ؛ لا يصح ، لما قدمناه من أن اثباتهم القدرة على قولهم : لا يصح . ومن أنه كان يجب أن لا يعرف الكسب وأحكامه ، من لا يعرف القدرة وأنها حالة فى محلها . ولأنه قد يقارن فى الحدوث القدرة فى محلها اللون وغيره ، ولا يجب كونه كسبا . فان قال : ان ذلك يقارن ، ولا يجب ذلك فيه ، وليس كذلك الكسب . قيل له : انما يصح لك القول بأنه يجب أن يقارن القدرة متى جعلته واقعا بها ، ولا سبيل لك الى ذلك مع قولك . فان قلت ، أقول : انه مكتسب بها ؛ فمن تفسيره سئلت . فكيف يصح أن ترجع فى تفسيره اليه ؟ حتى اذا قيل لك : ما معنى الكسب ؟ قلت : ما يجب أن يقارن القدرة فى محلها . واذا قيل لك : ما الذى يجب ذلك فيه ؟ قلت : ما يجب كونه كسبا بالقدرة . وهذا يؤدى الى أن لا يصح أن نعرف معنى الكسب أبدا . فان قال قائل : اذا جاز أن يجعلوا حد المباشر ، ما يحل محل القدرة

عليه ابتداء ؛ فهلا صح لنا أن نحد الكسب بمثله ؟ وإذا / صح ذكر محل القدرة عليه في الفعل المباشر ، الذي يرجع الى الجملة ويحسن فيه ذمه ومدحه ؛ فهلا جاز لنا التعلق بمثله ؟

قيل له : ان النرض بقولنا : انه مباشر ، ابانة فعل من فعل . لأننا لما علمنا أن العبد يفعل على وجهين : أحدهما ، بأن يتدنه بالمقدرة في محلها ، والآخر ، بأن يفعل مقدوره بواسطة يوجد بحسبها . واحتجنا الى أن نجد أحدهما بما يفارق به الآخر ، فحددنا المباشر بما ذكرناه ، لأنه به بان من المتولد ؛ وجعلنا كلا الفعلين متعلقا بالجملة من حيث كان فعلا ، وجعلناه حادثا من جهته . والأحكام التي تتعلق بالفعل ، انما تتعلق به من حيث كان محدثا له والمباشر كالمتولد في ذلك . ولا يجب أن نذكر في حد المباشر ذلك ، اذا كان المقصد به ابانة من فعل من فعل ؛ كما لا يجب ذكر ذلك في أجناس الأفعال .

وليس كذلك قولكم في حد الكسب ، لأنه به يتعلق عندكم الأمر والنهي والذم والمدح ، فيجب أن يشتمل حده على ما يرجع الى الجملة . ولأن على قولنا ، يصح اثبات القدرة وكونها حادثة في محل الفعل ، وكون الفعل حادثا بها ؛ ولا يتم لكم ذلك . ولأن على قولنا ، يصح أن نعلم الأمر والنهي والذم والمدح قبل أن نعلم أن الفعل مباشر ، فتوصل الى اثباته قادرا بقدرة وأن الفعل يوجد في محلها ؛ ولا يصح ذلك لكم . فليس ما نقوله في ذلك مما عناه عليكم بسبيل .

فإن قال : انكم تحدون الفعل بأنه الذي يقع عن قدرة قادر ؛ وهذا يوجب عليكم أن لا تعلمه فعلا متعلقا به من مجهل القدرة ؛ وهو الذي ألزمتونه .

قيل له : انا نذكر قدرة القادر ، ونعني به حال القادر ، ولا يعلمه فعلا من لا يعلم حال القادر وتعلقه به ؛ وعند علمه بذلك ، يعلم جنس الأمر والنهي والذم والمدح ؛ فذلك متفق ، غير متخلف ؛ وليس كذلك قولكم . لأنكم تذكرون في حد الكسب القدرة ومحلتها على / التحقيق ، لكن تحترزوا به من المتولد . وذلك يوجب أن من لا يعلم القدرة ومحلتها ، لا يعرف حسن الأمر والنهي والذم والمدح .

وقد ألزمهم شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، أن يقولوا في الكلام : انه ليس بفعل للعبد ، لأنه متولد ، ويوجب أن يكون الله جل وعز هو الموصوف بالكذب وغير ذلك . فان هم قالوا : انه سبحانه أوجده في محل القدرة ، فيجب كونه كسبا ؛ لزمهم في كل متولد يحل القدرة ذلك . ويوجب ، من حيث حل في محل القدرة ، كونه كسبا له ؛ ومن حيث وقع بحسب فعل آخر ، أن لا يكون كسبا له .

فان قيل : ألتسم تثبتون الفاعل فاعلا ، بوقوع فعله بحسب قصده واردة ودواعيه ؛ وتعلقون الذم والمدح به عند تعلقه به على هذا الوجه ، وان لم يوجب ذلك تعلقه بالجملة ؛ فهلا جوزتم لنا ، في الكسب ، مثله ؟ قيل له : ان ما توصل به الى معرفة كون الفعل فعلا لفاعله ، ليس يجب أن يتجمل حدا للفعل ؛ فلا يمتنع أن تثبته فعلا له ، من حيث كان يستحق الذم والمدح عليه ، ويقع بحسب قصده ودواعيه ؛ وان كان ما به يتوصل الى كونه فعلا له ، ما لا يرجع جميعه الى جملة . وقد بينا أن ما ذكره في الكسب لا يصح فيه ذلك ، لأنه من حيث كان كسبا لا يتعلق بجملة وانما يتعلق بالمحل . على أن الطريق : الذي به عرفنا الفعل فعلا

الجبلة ، يرجع الى الجبلة أيضا . لأن كونه قاصدا أو ظانا ، فيعتقد ؛
أو وقوع فعله بحسب هذه الأحوال لا تعلق له بالمحل . فالسؤال ساقط
على كل حال .

وقد ألزمهم شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، أن يكون تعالى قادرا
على الشيء من حيث كان كسبا . لأن الوجه الذى يتناول قدره بعض
القادرين ، يجب أن يجوز أن يتناول قدره غيره من القادرين . كما أن الوجه
الذى : نعلم / المعلوم عليه ، وبدرك المدرك ، ونريد عليه المراد أو نكرهه ،
يصح أن يوصف القديم تعالى به . وكذلك يجب فى كونه مكتسبا . وذلك
يبين أنه لا حقيقة للكبس ، إذ لو كان له حقيقة : لوجب كونه تعالى قادرا
على أحداث مقدوره عليه . ومتى التزموا ذلك ، تركوا قولهم . وألزمهم
أن لا يأمروا أن تكون الأفعال المكتسبة ، كما أن حدوثها يرجع الى الله
تعالى ، فكذلك كونها كسبا ، فكما لا تكون لقدرة غيره تأثير فى حدوثها ،
فكذلك فى كونها كسبا . وألزمهم ، على هذا القول ، أن تكون أفعاله كلها
كسبا ، كما أنها حادثة من جهته . لأن بعضها لا يختص من ذلك بما ليس
لسائرهما ، لأنه لا يمكن أن نجعل ، لكونه كسبا ، تأثير فى المحل ، فيختص
به العرض دون الجوهر . لأننا قد بينا أنه يجب أن يكون كالحادث فى أنه
يرجع الى القادر ، وما هذا حاله ، فالجوهر فيه كالعرض ، وما يوجد فى
المحل بمنزلة ما يستحيل ذلك فيه . وتبين أنه ليس لهم أن يخصوا العبد
ذلك دون القديم ، كما اختص تعالى بأحداث كثير من الأجناس دون غيره .
وذلك لأن الجهة التى يقع عليها المقدور لا يقع فيها اختصاص ، وإن كان
نفس المقدور وأجناسه يقع فيه اختصاص . ولذلك يجب أن يشترك

العاملون في الجهات التي يعلم عليها المعلوم ، وان جاز اختصاص أحدهم بمعلوم دون الآخر . ولذلك اشترك زيد وعمر في جهة الكسب ، وان كان مقدور أحدهما غير مقدور الآخر . وعلى هذا الوجه ألزمهم ، رحمه الله ، القول بأن العبد لا يقدر على الشيء الا على وجه الحدوث ، كالقديم تعالى . لأن الجهة التي تتناولها قدرة القادرين ، لا يجوز أن تختلف ، كما لا يختلف ذلك في الجهات التي تتناولها العلم والارادة والادراك . فاما أن يشبوا العبد قادرا على احداث الفعل ، واما أن يتقوا كونه قادرا أصلا . فاما اثباته قادرا ، على غير الوجه الذي يصح أن يقدر عليه القديم تعالى ، فمحال .

وألزمهم ، رحمه الله ، القول بأن الذم والمدح / لا يستحقان الا على الكسب فقط . لأنه اذا صح استحقاقهما في شاهد لهذا الوجه ، ولم يصح صرفه الا أنهما استحقا الاحداث ، فيجب ذلك في كل فاعل ؛ وأن يقال ، في الفاعل الذي يستحيل عليه الكسب : انه لا يجوز أن يستحق الذم والمدح ؛ وذلك يوجب زوال المدح عن القديم تعالى فيما يفعله من الأفعال اذا كان الفاعل على صفة مخصوصة ، ويسوى بين الناعلين فيه .

واعلم ان وجه الكسب لو ثبت كونه معقولا وراجعا الى الفاعل دون المحس ، على ما يقولونه ، لم يصح تعليق الذم والمدح والأمر والنهي به ؛ الا اذا جوزوا كونه كسبا ، من غير أن يحدثه تعالى ؛ وجوزوا احداثه تعالى ، من غير أن يكون كسبا ؛ ثم يصير كسبا للعبد ، بأمر يتعلق به . فاما اذا استحال ذلك فيه ، على ما يذهبون اليه ، فتعلق الذم والمدح به محال . وذلك لأنه تعالى متى أحدثه وأحدث القدرة ، يستحيل أولا لكونه

كسبا له ، وان اجتهد العبد فيه . ومتى لم يحدثه ، أو لم يحدث القدرة في العبد عليه ، يستحيل كونه كسبا له ، وان بذل المجهود ، فصار كونه كسبا من هذا الوجه بمنزلة ما يحصل عليه ويضطر اليه في أنه لا يجوز أن يذم ويسدح عليه . ولا يصح لهم القول بأن العبد يكسب ما أحدثه تعالى بعد حال إحداثه ، لأن الباقي يصح ذلك فيه : ولأن عندهم أن ما يصح فيه الاكتساب ، لا يبقى أصلا : ولو صح أن يبقى لكان لا يخلو ، اذا اكتسبه في حال بقائه ، من أن يكتبه بأن يوجد فيه القدرة عليه ، فيجب في تلك الحال كونه مكتسبا له : وهذا كالأول في أنه بوجب زوال الذم واندح ، أو يوجد قدرته ؛ وقد يجوز أن يكتبه ، ويجوز أن لا يكتبه . وهذا بوجب تقدم القدرة للكسب ، على ما نقول ؛ وبوجب كون الشيء كسبا في حال بقائه ، دون حال حدوثه . وذلك يستحيل ، بل يوجب أن لا يمكن اثباته كسبا ؛ لأنه لا يحصل له في حال بقائه في جهة الوجود ، ما لم يكن له في حال حدوثه . وعلى هذا الوجه ، ألزموا أن لا يكون الفعل بأن يكون كسبا لمقارنة القدرة له / في الحدوث ، بأولى من القدرة لمقارنة الفعل لها في الحدوث . ويلزمهم ، اذا جعلوا حقيقة الكسب حلوله في المحل مع القدرة عليه ، أن لا تكون الحركة بأن يكون كسبا أولى من سائر الأعراض التي تحصل في المحل مع القدرة . لأن جميع ذلك عندهم يحدث بحدوث القدرة ، ولا يمكنهم أن يفصلوا بينهما بأن الحركة تقع باختياره ؛ لأنه قد يختار ويريد بعض ما يحدث في محل قدرته من الصحة والسلامة وزوال الألم بالاندمال . فيجب كون ذلك أجمع كسبا له ، ولأن نفس الاختيار كسب له .

ولا يمكن أن يقال فيه : إنما سار كسبا له ، لأنه حدث باختياره من حيث يوجب وجود ما لا نهاية له ، أو كونه مختارا باختيار ضروري . ونحن نسترفي ، من بعد ، ما يلزمهم على قولهم بالكسب من وجود الفساد ، أن شاء الله .

فصل

في أن المحدث لا يجوز أن يكون محدثاً لعلّة ، وما يتصل بذلك

أن قيل : هلا جوزتم أن يكون الذي يتعلق بالقادر منا هو فعل معنى
يصير المحدث لأجله محدثاً ، وهو الحدوث ؟ كما قلتم : أن المبطل منا للشيء
انما يوجد ما يبطل ذلك عنده ، ولا يتعلق قدرته بإبطال ذلك واعدامه . وإذا
جاز أن تكون قدرته على تحريك الجسم قدرة^١ على فعل الحركة التي بها
يتحرك ، فهلا جاز أن تكون قدرته على احداث المحدثات قدرة^٢ على فعل
ما به يحدث ، حتى لا يحصل قادرا الا على الحدوث فقط دون ايجاد
المحدثات ؟

قيل له : انا قد دللنا على (أن)^(١) اعدام الشيء لا يدخل تحت القدرة ؛
فيجب إذن ، فيما حصل معدوماً بعد الوجود ، أن يكون الذي أوجب ذلك
فيه وجود معنى لأجله عدم من ضد أو ما يجري مجراه . وكذلك اذا دلت
الدلالة على أن المتحرك انما صار كذلك لعلّة ، فالقادر على تحريكه انما
يقدر على العلة التي بها يتحرك . لأن قدرته على تحريكه تغني عن الحركة ،
لو صح ذلك فيه ، فعلم أنه انما يقدر على العلة ؛ ثم هي توجب كونه متحركاً
لما هي عليه في ذاتها .

فاما المحدثات ، فقد بينا أن كونه محدثه يقتضي حاجتها الى محدث /
قادر ليوصلها ، فلا وجه يصرف كونه قادرا الى غيرها . يبين ذلك أن طريق

(١) أن : زيدت كي تستقيم العبارة .

عنما يتعلق تصرف زيد به أنه يحدث بحسب أحواله . فتعلمه متعلقا به ومحتاجا إليه ، وإن لم يخطر بالبال أن هناك حدوثا لأجله صار محدثا ؛ ولا نعلم اعدامه للشيء ، إلا مع العلم بوجود معنى يقتضى اعدامه . وكذلك القول في تحريكه لما يحركه .

واعلم أن الأصل في ذلك ، أنه لو كان محدثا لمعنى ، لم يخل القول فيه من وجره : أما أن يكون معدوما ، أو موجودا محدثا ، أو موجودا قديما . ولا يجوز كونه معدوما ، لأن ذلك يوجب كون المحدث قديما من حيث لا أول لعدمه ؛ فيجب إذا كان هو الموجب لوجوده ، أن لا يكون لوجوده أول . ويوجب وجود ما لا نهاية له من الحوادث من حيث (ثبت أن) ^(١) المعدوم لا نهاية له . ويرجب أن لا تكون بعض الحوادث ، بأز تحدث ، أولى من بعض ؛ لأن المعدوم لا يجوز أن يختص مع عدمه بشيء دون شيء . ويوجب أن لا تحدث الحوادث في أوقات ، بل يجب حدوثها في وقت واحد . ويوجب أن لا يختص بعضها بمحدث دون بعض . ويوجب الاستثناء في حدوثها عن محدث ، وعن كونه قادرا وعالما . وكل ذلك يبين الفساد ؛ ولا يجوز أن يكون كذلك لعل قديمة ، لأنه يوجب قدم الحوادث كلها من حيث كان ما أوجبه قديما ، ويوجب سائر ما قدمنا ذكره من استثناء الحوادث عن محدث وغير ذلك . ولا يصح أن يقال : أن اللة قديمة ، وإن كانت توجب حدوث الحوادث ، لاستحالة وجودها ، لم تزل . وذلك لأن كل ما أحال المعلول ، يحيل وجود اللة على الوجه الذى يوجبه . فإذا استحال وجود الحوادث فيما لم يزل ، فيجب استحالة وجود اللة فيما لم يزل .

(١) فى الأصل : ان ثبت .

ولا يرجع ذلك علينا في قولنا بوجوب تقدم القادر ، لأن من حقه أن يختار الفعل ويحدثه على الوجه الذى يصح وجوده عليه ، ولا يكون فيه قلبا لجنسه ولا اخراج الفاعل عن كونه قادرا . فلذلك صح أن يثبت القديم قادرا فيما لم يزل ، وإن استحال أن يكون فاعلا فيما لم يزل أو على وجه / يؤدي الى أن لا يتقدم فعله بما لو كان هناك أوقات لم تكن لها نهاية . وليس كذلك العلل الموجبة .

فأما السبب فقد يجوز أن يتقدم مسببه بوقت واحد ، إذا استحال وجوده معه ، أو اقتضى شرط توليده تقدمه . وإنما صح ذلك فيه ، لأن المسبب في أنه يتعلق بالفاعل كالسبب ، وإنما يحدثه بواسطة ، فلذلك صح فيه ما قلناه . وليس كذلك العلة الموجبة لحدوثه ، لأن تقدمها يحيل كونها علة ، ولو ثبت جواز تقدمها للمعلول كالسبب ، لم يصح كونها قديمة ، لأن ذلك يوجب جواز تقدمها بما لا نهاية له ، وذلك لا يصح في الأسباب أيضا . ولا يجوز كونه محدثا لعلة محدثة ، لأن ذلك يوجب حاجة تلك العلة في الحدوث الى علة أخرى ، ويؤدي الى ما لا نهاية له . وإنما يصح أن تقول : ان المتحرك متحرك " لعلة الحركة لسبب ، كذلك لعلة ، لأنها فارقته فيما يقتضى العلة ، وكذلك سائر ما شاكله ، والحدوث قد شارك المحدث ، فيما تقتضى العلة ، فوجب فيه ما ذكرنا . وكذلك القول فيه — عز وجل — أنه قادر "عالم" لا لعلة ، وإن كان الواحد منا انما يكون كذلك لعلة ، لأنه فارق الواحد منا فيما تقتضى العلة ، كما فارق في وجوده الموجود منا فيما يقتضى الموجد . وليس كذلك حكم المحدث والحدوث ، فلذلك أوجبنا وجود ما لا نهاية له على هذا القول ، ولا معتبر في هذا

الباب بالأسماء . فلا يصح أن يقال : أن الحدث لا يسمى محدثا ، فلا يجب أن يكون كذلك لعلته . لأن فقد هذه التسمية لا يخرج من أن يكون موجودا بعد أن لم يكن كالمحدث . لأن المحدث لوجوده بعد أن لم يكن يجب أن يحتاج الى علة على هذا القول ، لا لأنه سمي محدثا . لأن القديم يصح أن يسمى بذلك ، ثم لا يجب كونه كذلك لعلته .

على أن المحدث لو كان محدثا لعلته ، لم يخل من أن تكون متقدمة له ، أو حادثة في حاله . ولا يجوز كونها متقدمة له ، لأن العلة لا يجوز أن تتقدم المعلول ، الا ^(١) أن يريد بقوله : انها علة ، أنها سبب ، فيكون مخالفا لنا في عبارة ، ومخطئا في قوله : ان جميع الحوادث حوادث لعلته ؛ لأن جميع ذلك لا يجوز أن يكون مسببا . أو يقول : انها تقارنه في الحدث ؛ فان قال ذلك ، فلم صار المحدث بالحاجة في حدوثه الى تلك العلة ، بأولى من تحتاج تلك في الحدث اليه ؟ ولم صار أحدهما بأن يتعلق بالقادر أولى من الآخر ؟ ولم صار القادر بأن يوجد أحدهما بالآخر أولى من أن يوجد الآخر به ، مع تساوى حالهما فيما ذكرناه ؟

وهذه جملة كافية في هذا الباب .

(١) في الأصل : الى .

فصل

في أن المحدث القادر لا يجوز أن يحدث الشيء على وجهين

استدل شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، على ذلك بأن قال : لو صح أن يحدث الشيء على وجهين ، لم يمتنع أن يحدثه على أحدهما دون الآخر ، فيبقى معدوما من الوجه الذي لم يحدثه منه . كما يجب في المقصورين إذا لم يحدث أحدهما ، أن يبقى معدوما ؛ وكما يجب إذا لم يحدثه من الوجهين ، أن يكون معدوما منهما جميعا . وهذا يؤدي إلى كونه موجودا من حيث أحدثه ، ومعدوما من حيث لم يحدثه . وكون الشيء موجودا معدوما ، محال ؛ فيجب فساد ما أودى إليه . ويبين فساد ذلك ، أنه يؤدي إلى اجتماع الضدين ، لأن السواد إذا حدث في المحل من الوجهين على هذا القول ، فيجب إذا وجد البياض من أحد الوجهين أن يكون نافيا له من الوجه الذي حدث عليه على أحد الوجهين ولا يكون نافيا له على الوجه الآخر ، وذلك يوجب صحة اجتماعهما في المحل . وكذلك القول في سائر المتضادات . ويجب إذا وجد العلم على الوجهين ، أن يوجب العالم ما يوجه من الصفة ، وأن يصح أن يوجد الجهل فينفى عن وجه دون وجه ؛ فيكون الحي الواحد عالما بالشيء جاهلا به .

فإن قيل : كيف يجب أن يكون موجودا معدوما ، مع أن القادر عليه قد أوجده ؟ وما أنكرتم أن إيجاده ينفي عدمه أو حده ، على وجه واحد / أو وجهين .

قيل له : ان من حق المقدور أن يكون معدوما ، كما ان من حق المفعول أن يكون موجودا . فكما أن خروجه الى الوجود يحيل كونه مقدورا ، فكذلك بقاؤه مقدورا يوجب كونه معدوما . ولذلك قلنا : ان وجود المقدور يخرج من كونه واجبا ؛ وأنه لو لم يخرج بذلك من كونه واجبا لادى الى أن لا يخرج من كونه واجبا أبدا . فاذا صح ذلك ، وكان هذا الشيء مقدورا من كلا الوجهين ، فيجب كونه معدوما منهما . فاذا فعل من أحدهما ، فالوجه الآخر ، في أنه يجب أن يبقى معدوما ، كهو لو لم يوجد من كلا الوجهين . وهذا يوجب صحة ما ألزمناهم من كونه موجودا معدوما وهذا ما نعلم بطلانه باضطرار .

فإن قيل : انه يكون مقدورا من كلا الوجهين ، فاذا وجد من أحدهما خرج الوجه الآخر من أن يكون مقدورا أيضا . كما يقولون في القادر : انه يقدر على الشيء وتركه ، فاذا وجد أحدهما خرج الوجه الآخر من أن يكون مقدورا .

قيل له : ان تسليم ما سألت عنه لا يؤثر فيما اعتمدنا عليه ؛ لأن الفاعل للشيء ، وان خرج تركه من أن يكون مقدورا له في تلك الحال ، فليس بخارج من أن يكون معدوما . فالكلام صحيح على كل حال .

فإن قال : ان معنى قولنا في الشيء انه معدوم ، هو أنه ليس بموجود على ما يذهبون اليه ؛ فكيف يجب ، اذا وجد على أحد الوجهين ، أن يكون موجودا معدوما ، والوجود قد حصل ؟

قيل له : ان من حق المقدور أن يكون معدوما ، ما لم يحدثه القادر عليه على الوجه الذي قدر عليه . فاذا صح ذلك ، فلر سح كون الشيء مقدورا

من وجهين ، لوجب أن لا يوجد أصلا من حيث لم يحدثه على أحد الوجهين ، وأن يوجد من حيث يحدثه على الوجه الآخر ، فيؤدى الى أن يكون موجودا غير موجود ، وهذا فى الاستحالة أكد مما قدمناه .

فأما على قول من يقول : ان للمعدوم ، بكونه معدوما ، / حالا تضاد ما يختص به الموجود ، فانه يلزم كونه على الصفتين المتضادتين . وهذا أيضا مستحيل ، وان كان الأول آيين استحالة . وعلى الوجهين جميعا ، يجب أن تصح فيه الأحكام التى يصحها الوجود ، أو توجه من حيث كان موجودا . ويستحيل ذلك عليه ، من حيث كان معدوما . ولا يجرى ذلك مجرى ما نقوله من أن العلم يصح وجوده مع كل واحد من الحياتين ، فاذا وجد أحدهما دون الآخر فهو كوجودهما فى صحة وجود العلم وغيره . وذلك أن من حق العلم أن يحتاج فى وجوده الى الحياة ؛ فأى حياة وجدت صح وجوده معها . والمقدور ، لو صح وجوده من وجهين ، لكان اذا أحدثه من أحد الوجهين فقد حصل فيه جهة تصحح عليه الأحكام وأخرى تحيلها عليه ؛ وهذا يوجب ما قدمناه من الفساد . ومثال ذلك ما نقوله من أن الحياة تحتاج الى بنية ورطوبة ؛ فلو وجد أحدهما دون الآخر لأدى الى أن يستحيل وجودها . لأنه ليس بأن يصح وجودها لأجل وجود ما وجد ، بأولى من أن يستحيل وجودها لفقدها فقد . وكذلك يجب اذا وجد من أحد الوجهين دون الآخر ، أن يستحيل عيه ما يصحها الوجود من الأحكام من حيث بقى معدوما من أحد الوجهين ، وأن يصح ذلك عليه من حيث حصل موجودا .

فان قيل : اذا جاز أن يعلم لشيء من وجه دون وجه ، فجوزوا أن يقدر

عليه من وجه دون وجه ؛ وكذلك القول في الاعتقاد والخير والدلالة . فإذا لم يؤد ذلك الى كونه موجودا معدوما ، فكذلك قولنا في جواز كونه مقدورا من وجهين لا يؤدي الى ذلك .

قيل له : ان العلم يتعلق بالشيء على سائر وجوهه ، وكذلك / الاعتقاد والخير . فلا يجب فيه ما ألزمناه في القدرة ، لأنها انما تتعلق بالشيء على جهة الحدوث ، ومن حق المقدور أن يكون معدوما ، على ما قلناه . فيجب لو صح كونه مقدورا من وجهين ، أن يكون اذا أحدثه من أحدهما ، موجودا من هذا الوجه ومعدوما من الوجه الآخر . ولهذا بعينه أحلنا كونه مقدورا عليه ومعجوزا عنه ؛ وان جوزنا كون الشيء ، معلوما مجهولا من وجهين ومن وجه واحد ، في عالمين وفي عالم واحد ، في وقتين . ولهذا جاز كون الشيء معلوما لجماعة ، واستحال كونه مقدورا لجماعة في الشاهد .

فان قيل : اذا جاز كون الشيء مرادا من وجهين ومكروها من وجهين ، ومرادا من وجه ومكروها من وجه ، ومأمورا به من وجهين ومنهيا عنه من وجه ومأمورا به من وجه ؛ ولم يوجب ذلك كونه موجودا معدوما ؛ فهلا جوزتم كونه مقدورا من وجهين ، ولا يؤدي الى ما ذكرتم من الفساد ؟

قيل له : ان شيخنا أبا هاشم ، رحمه الله ، يحيل كون الشيء مرادا من وجهين ، ومرادا من وجه ومكروها من وجه ، ويجريه مجرى المقدور . ويقول في الإرادة : انما لا تتعلق بالشيء الا على وجه الحدوث فقط . فاذا لم يكن له في الحدوث الا جهة واحدة ، فيجب أن لا يصح أن يراد الا على وجه واحد . ويقول : متى أردنا الشيء ، فانما يصح أن نكرهه من وجه ، بمعنى انا نكره القصد الذي يصير به على بعض الوجوه . مثل أن نريد السجود

عبادة لله ، فاذا كرهناه عبادة الشيطان ، فانما نكره الذى به يصير كذلك ؛
وان كنا ، اذا أردناه عبادة لله ، فقد أردناه وأردنا القصد ، وكذلك نقول
في الأخبار وسائر الأفعال الواقعة على وجهين بالقصود . واذا كان / ذلك
قوله ، فالسؤال عنه ساقط .

فأما شيخنا أبو على ، رحمه الله ، فانه يجيز ، كونه مرادا مكروها ، من
وجهين . وقد مر ذلك لشيخنا أبي هاشم ، رحمه الله ، أيضا . والفرق بينه
وبين المقدور ، واضح . لأن الإرادة تتعلق بالحدوث ، وما يتبع الحدوث
من الأحكام ؛ فلذلك صح فيها هذا الوجه ، وشاركت العلم في هذا الوجه
الواحد . ولا يجب أن لا تتعلق بالشئ الا من الوجه الذى يقدر عليه
أو يحدث منه ، حتى يجب اذا لم ترده على أحد الوجهين أن يكون معدوما .
وكيف يجب ذلك ، وقد يخرج الشئ الى الوجود وان لم يرده القادر ،
وأن يبقى معدوما وان أراد ؟ ففارقته فيه للقدرة ، بين .

فاذا صح ذلك في الإرادة ، فالجواب عن الأمر والنهى والطاعة والمعصية
وما شاكلها ، كالجواب عن الإرادة . لأنها كلها ترجع اليها ، وان كان فيها
ما لا يقتضى الحكم . وانما يستفاد به تغير العبارات ، ولا مدخل لها في
هذا الباب .

على أن جواز كون الشئ مرادا لجماعة ، واستحالة كونه مقدورا
لجماعة ، يدل على الفرق بينهما في هذا الباب . على أن صحة تعلق الإرادة
بما يستحيل حدوثه من جهة المريد ، واستحالة كونه قادرا على ما يستحيل
حدوثه من جهته على كل وجه ، يبين الفصل بينهما فيما سألت عنه .

فان قيل : أليس قد يصح أن يقدر على الشئ من حيث كان كونا ،

ولا يقدر عليه من حيث كان سوادا ؛ ويقدر عليه على وجه الحدوث ،
ولا يقدر عليه من حيث كان كونا ، ولا يؤدي ذلك الى أن يكون موجودا
معدوما ؟ فهلا جوزتم كون الشيء مقدورا من وجهين ، وأن لا يؤدي
الى هذا الفساد ؟

قيل له : ان الذي قلناه انما صح في الحدوث / من حيث كان كونه
مقدورا ، فوجب عدمه ، وكونه مفعولا يخرج الى الوجود . فيصح أن
يقال فيه : لو لم يوجد من أحد الوجهين اللذين يصح من القادر احداثه
عليه ، لوجب كونه موجودا معدوما . وليس هذه حال سائر الصفات
الراجعة الى جنسه ، لأنه لا مدخل لها في الوجود والعدم ، وانما هي احوال
تجب له لجنسه . ولذلك لو أراد أن يوجد ولا يوجد كونا ، لاستحال ؛
فعلم أنه لا يدخل تحت القدرة من هذا الوجه ؛ وذلك يسقط السؤال .

فان قيل : ان جميع ما قدمتموه مبنى على أنه يصح من القادر ايجاده
على أحد الوجهين دون الآخر ، وذلك يستحيل عندنا ، فما ذكرتموه
لا يصح .

قيل له : قد بينا ما يسقط هذا الكلام ، بأن قلنا : انه كان يجب أن
يكون وجهًا هذا المقدور بمنزلة المقدورين في أنه يصح أن يوجد على
أحد الوجهين دون الآخر ، وأن ذلك يؤدي الى صحة كونه موجودا
معدوما . فكما لا يصح أن يقال في المقدورين : انه يستحيل أن يوجد
القادر أحدهما دون الآخر ، فكذلك المقدور الواحد لو صح أن يقدر
عليه على وجهين .

وبعد ، فان هذا المقدور لو استحال حدوثه على أحد الوجهين دون

الآخر ، لأدى الى أن لا يكون بين حدوثه على وجهين وحدوثه على وجه واحد فرق ، لأن الأحكام المختصة بالموجود لا تختلف فيه ، وما أدى الى ذلك وجب فساد ، لأنه يلزم عليه جواز كونه موجودا من مائة وجه ، وأن لا يعرف الفصل بين ما يتزايد من الصفات وبين ما يستحيل ذلك فيها ؛ وهذا مما يمكن أن يعتمد عليه في أصل المسألة . لأنه اذا لم يظهر الوجه الذى يبين به كونه على وجهين من كونه على وجه واحد ، أدى الى ما ذكرناه من الجهالات . فيجب أن لا يحصل له في الوجود الا وجهها واحدا .

وبعد ، فان هذا القول ينتضى / القول بأنه مقدور ، من الوجهين . كما لو قال قائل : ان القادر يقدر على الشئ على وجه الحدوث ، ومن حيث كان كونا ، ويستحيل وجوده الا كذلك ؛ لكان ناقضا لكونه مقدورا من هذا الوجه . ولذلك قلنا : ان كل صفة زائدة على الوجود يحصل عليها المحدث بالفاعل ، فيجب أن يصح أن نجعله عليها وأن لا نجعله ، والا كان ناقضا للقول بأنه يحصل عليها بالفاعل . وقد قال شيخنا أبو عبد الله ، رحمه الله : ان القول بأن الشئ يقدر عليه من وجهين ولا يصح أن يحدثه على أحدهما دون الآخر ، يؤدي الى أن يحتاج كل واحد من الوجهين الى صاحبه ، وأن يحتاج الى نفسه في الوجه الذى احتاج اليه فيه ، من غير الوجه الذى احتاج اليه فيه . وفصل بينه وبين ما تقوله في الجوهر والكون ، وأنه يستحيل وجودهما الا معا ، بأن بين أن أحدهما يحتاج الى صاحبه من غير الوجه الذى يحتاج اليه فيه . وفصل بينه وبين تعلق احدى الحياتين بالآخرى ، وبسط القول فيه ، وقد فهتكت على طريقة القول في ذلك .

ومما يدل على ما قلناه ، انه لو صح أن يقدر القادر على الشيء من وجهين ، لكان لا يستلزم أن يحدثه على أحدهما ؛ ثم يحدثه على الوجه الآخر . لأن الحدوث المتقدم لا ينافي الحدوث من الوجه الآخر ، ولا أحدهما تابعا للآخر . وهذا يؤدي الى أن يصح من القادر إيجاد الموجود . وذلك ينقض القول بأن القدرة تتعلق بالشيء على وجه الحدوث ، والقول بأن الوجود يخرج الشيء من كونه مقدورا وواجبا . وينقض القول : بأن المجتمع لا يكون مجتمعا بالفاعل . وينقض القول : بأن الموجود الدائم الوجود لا يجوز أن يتجدد وجوده حالا بعد حال . ويؤدي الى أن يصح من أحد القادرين أن يفعل ما قد فعله صاحبه ، بل يؤدي الى تجويز حدوث الشيء على وجوه كثيرة حالا / بعد حال . ويؤدي الى تجويز إعادة المعاد حالا بعد حال . ويؤدي الى تجويز كون الشيء مقدورا لواحد ، معجوزا عنه لجماعة ؛ وما أدى الى ذلك أجمع ، وجب فسادُه .

وليس هذا مما نجوزُه من تزايد الصفات للعلل في شيء ، لأننا نجعل قدرة القادر متعلقة بالعلل ، وبعضها منفصلة من بعض لأنها متغايرة ، وإن اتفقت في أنها توجب الصفة لموصوف واحد . ولذلك صح أن يقال : انه تعالى يقدر على أن يؤلف المؤلف ويسكن الساكن . فليس لأحد أن يعترض بذلك على ما قدمناه . وكان يجب أن يجوز من القادر على هذا القول أن يفعل الشيء من وجه ، ثم يتركه من الوجه الآخر ؛ كما يجوز أن يفعله من الوجه الآخر ، وإن كان الذي أحدثه ، أولا ، باق . وفي هذا اجتماع الترك والتروك ، وهذا محال .

وكل ذلك بين استحالة كون الشيء مقدورا من وجهين .

فصل

في استحالة مقدور لقادرين أو لقدرتين

قد بينا من قبل أن من حق القادر أن يصح منه فعل مقدوره ، اذا صح وجوده ، وكانت الموانع وما يجري مجراها مرتفعة . ودلنا على ذلك بأنه لو لم يجب ذلك فيه ، لأدى الى نقض حقيقة القادر وفساد الطريق المؤدى الى معرفته قادرا . لأننا انما نعلمه قادرا لصحة الفعل منه ، فنعلمه بذلك على صفة لاختصاصه بها يصح منه الفعل مع السلامة . فلو جوزنا ، والحال هذه ، أن لا يصح منه الفعل للزم ما قلناه من نقض حقيقته وفساد طريق معرفته . وبيننا الفصل بين اقادر والقدرة ، وبين العلم والارادة ؛ لأن العالم لا يجب ، لكونه عالما بالشيء ، أن يصح منه ايجاده ، أو ايجاده على وجه . وكذلك القول في الارادة وغيرها . لأن جميع ذلك لا يقتضى أن يصح حصوله موجودا أو على بعض الوجوه ، وان كان قد يؤثر العلم والارادة في مقدوره / على سبيل التبعية . ولذلك قد يريد ، ويعلم مقدور غيره ، ولا يؤثر فيه . ولهذا جاز كون الشيء معلوما لعالمين وجماعة ؛ ومرادا لمريدتين ؛ ولم يصح ذلك في المقدور ، لما يؤول اليه من التناقض .

ومما تجب معرفته في هذا الباب ، أن كل قادر يجب كونه الشيء مقدورا له عند العدم ، يجب كونه مفعولا له عند الوجود . فلا يصح ، لو كان المقدور الواحد مقدورا لقادرتين ، أن يحصل عند الوجود فعلا لأحدهما دون الآخر . لأنه لا يخلو القول فيه ، لو لم يكن فعلا لهما جميعا ، من

وجهين : اما أن يقال : انه يجوز وقوعه منهما جميعا ، لو أحدثاه على وجه واحد ؛ أو يقال : انه يحدث ، منهما ، على وجهين . ولا يجوز أن يقال بالوجه الثاني ، لأننا قد دللنا ، في باب قبل هذا ، على استحالة حدوث الشيء من وجهين ؛ فلو صح حدوثه ، منهما ، على وجهين ، لوجب ما قدمناه من صحة كونه موجودا معدوما ، الى سائر ما ذكرناه من قبل .

وقد قال شيخنا أبو علي ، رحمه الله : لو صح كونه مقدورا من قادرين ، لوجب كونه مفعولا متروكا . وهذا لازم على طريقته ، لأنه يجب متى فعله أحدهما من وجه ، ولم يفعله الآخر ، أن يكون فاعلا لتركه على قوله : ان القادر منا المخلى لا يخلو من الأخذ والترك . ويجب على طريقتنا أيضا ، أن يجوز من أحدهما أن يتركه في حال كون الآخر فاعلا له ؛ فيؤدى ذلك الى وجود الشيء وضده . والأولى ، على القولين جميعا ، أن لا يذكر الترك .

ويقال : كان يجب اذا لم يفعله أحدهما ، أن يجوز أن يفعل ضده بدلا منه ، أو يجب ذلك ؛ لأن الترك مختص بما يحل محل القدرة عليه . فلقائل أن يقول : / ان أحدهما يفعله في محل قدرته دون الآخر ؛ فكيف يجب ، اذا فعله هو ، أن يكون الآخر تاركا له . وليس محله بسحل لقدرته ؟ لأن المحل الواحد لا يصح كونه بعضا لهما جميعا ، ليصح وجود قدرتهما فيه ، الا أنه يمكن أن يقال : لو فعله أحدهما ، وهو من ليس المحل بعضه ؛ لوجب كون الآخر ، الذى المحل بعضه ، تاركا ، أو يصح كونه تاركا . فيستقيم هذا الكلام في جهة ، وان لم يصح من أخرى ؛ وبذكر الضد ، يستقيم في الجهتين جميعا . ولا يصح أن يقال : متى فعل أحدهما في بعض

الآخر الحركة ، لا يصح من الآخر فعل تركها ، لأنه ممنوع . وذلك لأن القادر لا يكون ممنوعا بوجود ما يقدر عليه ؛ وهذه الحركة مقدورة له ، فكيف يحصل ممنوعا من فعل ضدها بوجودها ؟ ولأن الفاعل لها ، قد يكون في القدرة مثله ودونه ، فلا يصح كونه مانعا له . وإذا كانت الموانع مرتفعة ، فيجب كونه فاعلا لها ، أو لتركها . فإذا لم يكن فاعلا لها على هذا القول ، فيجب كونه فاعلا لتركها ، أو يجب أن يصح كونه كذلك ؛ وكلا الوجهين مستحيا ، فيجب القضاء بفساد ما أدى إليه .

وعلى طريقة شيخنا أبي هاشم ، رحمه الله ، يصح أن يقال : لو لم يفعله أحدهما ، لوجب كونه فاعلا لضده على وجه ؛ وهو إذا كان ملجأ إلى فعل ضده ؛ والقادر الآخر بخلافه في ذلك ، فكان يجب إذا اختار الذي ليس بملجئ ، الحركة ، أن يكون الملجئ إلى السكون فاعلا له : لأن ذلك يجب مع الإلجاء عندنا ، كما يجب عند الشيخ أبي على ، رحمه الله ، في القادر المخل على كل حال .

وكذلك كان يجب إذا اختلفت دواعيهما ، فداعى أحدهما دعا إلى الحركة ، وداعى الآخر دعا إلى السكون . على أن أحدهما إذا فعل مقدوره على وجه ، / ولم يفعله الآخر ، فيجب أن يتفصل حاله من حاله لو فعله . / وتعذر ذلك ، يفسد هذا القول .

وبعد ، فإن أحدهما إذا فعله من الوجه الذي يقدر عليه دون الآخر ، لم يخل حال الآخر من أن يستحيل أن يفعله ، أو يصح منه ذلك . فإن استحال ذلك منه ، أدى إلى خروج مقدوره من كونه مقدورا له ، وإن لم يوجد على الوجه الذي قدر عليه ، ولا يقضى وقته . وهذا يوجب التباس حال

ما يستحيل كونه مقدورا ، بما يصح كونه كذلك . وان صح أن يفعله ، أدى الى صحة ايجاد الموجود على استحالته . ولا فرق بين من جواز ذلك في القادرين ، أو جوزه في قادر واحد . وهذا يوجب جواز ايجاد القادر للشيء الذى أوجده ، حالا بعد حال . ولا فرق بين ذكر وجوده من وجهين ، أو من وجوه . وفساد ذلك بمنزلة فساد اعدام المعدوم ، حالا بعد حال . وان كان يصير فعلا لهما ، بأن يحدث من جهتهما على وجه واحد ، فكيف يصح القول بأنه متى حدث ، فهو فعل لأحدهما ؟ مع أنه لو كان فعلا لهما ، لكان لا يكون حادثا الا على هذا الوجه . ولا يصح أن يقال : يكون فعلا لأحدهما بأن يفعله بدلا من صاحبه ، ويصح أن يفعله صاحبه بدلا منه وان كان حدوثه على وجه واحد ، كما يصح من القادر الواحد فعل الضدين بدلا من الآخر ، وكما يصح من القديم تعالى ايجاد الشيء في وقت بدلا منه في وقت آخر ، وكما يصح منه احداث الجوهر في مكان بدلا منه في مكان آخر ؛ وذلك لأن أحد الضدين غير الآخر ، فيصح معنى البديل فيه . ولسنا نجيز البدل في حدوث الشيء في وقتين الا توسعا ؛ والقادر اذا كان قادرا لنفسه ، صح أن يقدم مقدوره ويؤخره ؛ وفي الوجهين جميعا انما يكون فاعلا له ، بأن يحدثه فقط . / وانما يوجد الجوهر في مكان دون مكان من حيث يفعل أحد الكونين بدلا من الآخر ، كما قلناه في الضدين . وليس كذلك حال مقدور واحد لقادرين يحدث من جهتها على وجه واحد ، لأن ذلك لو صح لوجب متى حدث أن تكون فعلا لهما . لأن ما يوجب اختصاصه بكونه فعلا لأحدهما ، والحال هذه ، محال . وانما يصح كونه مقدورا لأحدهما دون الآخر ، لاختصاصه بأن فيه القدرة عليه ، ان كان

قادرًا بقدرته ، أو لأنه قادر لذاته . وكذلك في صحة كون الشيء مرادًا أو معلومًا لواحد دون الآخر . ولا يصح في كونه فعلًا لأحدهما دون الآخر اختصاص البتة ، على ما قدمناه . ولا يمكن أن يقال : انه فعل لأحدهما دون الآخر ، من حيث اختص بأن أرادته وقصد إليه ، أو علمه واعتدته ، أو حصل له إلى فعله داع . وذلك لأن الفعل قد يكون فعلًا للقادر عليه ، مع فقد كل ذلك . وقد بينا ذلك ، حيث دللنا على أن فعل النائم والساهى فعله . فيجب ، وإن اختص أحدهما مع مقدوره بهذه الوجوه دون الآخر ، أن يكون فاعلًا له أيضًا ، ويكون بمنزلة الساهى والنائم . يبين ذلك أنه لا يصح القول بأن العلم قد اختص بأحد الحيتين دون الآخر ، الا متى صح أن يكون أحدهما عالمًا دون الآخر . وكذلك القول فيما يختص المحال ، وإن كان متى وجد السواد يجب أن يسود كلا المحلين ، ومتى وجد العلم وجب في كلا الحيتين كونه عالمًا لما صح أن يبين لأحدهما به اختصاص دون صاحبه . فكذلك متى حدث المقدور منهما ، ومن أحدهما ، على حد واحد ؛ فالقول بأنه يختص بكونه فعلًا لأحدهما ، محال .

فإن قال : إذا صح أن يذم أحدهما عليه ، أو يمدح دون الآخر ، فقد ثبت لأحدهما به اختصاص فيصح كونه فعلًا له .

قيل له : هذا بمنزلة ما تقدم في سؤال / الإرادة ؛ لأنه ليس من حق الفعل أن يكون فعلًا لمن يعمد عليه ويذم ، أو يصح ذلك فيه . فيجب إذن كونه فعلًا لهما ، وإن اختص العالم منهما بالذم دون الآخر . على أنه لا بد من أن يكون ، لكون الفعل فعلًا لفاعله ، حقيقة يتفصل بها من غيره ؛ ولا يعقل له حد أكثر من وجوده ، وقد كان قادرًا عليه . لأنه لا يمكن أن

يقال : ان حقيقته انه مريد له ، أو وقع بحسب قدره أو بحسب دواعيه ، أو استحق عليه المدح والذم ، أو يصح ذلك فيه ؛ لأن فعل السامع قد يكون فعلا له ، مع فقد جميع ذلك . ولا يصح أن يقال : انما يكون فاعلا له ، لأنه يحدثه ويوجده . فمتى أحدثه أحدهما ، كان هو الفاعل له . وذلك لأن الكلام في أنه يحدثه ويوجده كالكلام في أنه يفعله . فان كان المعقول من قولنا : انه فعله ، أنه وجد ، وقد كان قادرا عليه ؛ وكذلك المعقول من قولنا : يحدثه ويوجده ؛ فلا وجه لأن يحال باحدى اللفظتين على الأخرى . ولو صح ما قلناه ، كان لا يمتنع وجود بعض الأشياء وقد كانت مقدورة نفيه ، ولا تكون فعلا لأحد . ولو صح ذلك فيه ، لم يمتنع أن يكون حادثا لا من محدث . وفي ذلك نقض القول بتعلق المحدثات بالمحدث .

نقد صح بهذه الجملة أن المقدور الواحد لو كان مقدورا لقادرين ، لوجب كونه فعلا لهما ، متى وجد ؛ وكذلك لو كان مقدورا بقدرتين ، لوجب كونه مفعولا بهما ، متى وجد . فاذا صح ذلك ، فالذى يدل على استحالة كونه مقدورا لقادرين أنه لا يستحيل في كل قادرين أن تختلف دواعيهما ، فيدعو أحدهما الداعي الى فعل شيء ، ويدعو الآخر الداعي الى الانصراف عنه . كما لا يستحيل فيهما أن يريد أحدهما الشيء دون الآخر ، ويعلم أحدهما الشيء دون صاحبه . وانما يستحيل ذلك أو بعضه في قادرين قديمين ، لو كانا .

فاما اذا استحال اثبات / قادرين قديمين ، ولم يكن الا قادرين محدثين ، او قديم ومحدث ، فالذى ذكرناه صحيح . واذا صح ذلك ، فيجب ، لو ندرا على الشيء الواحد ، أن لا يمتنع أن يفعله أحدهما ؛ لأن الداعي

دعاء الى فعله ، فيريده ويقصد اليه ، وينصرف عنه الآخر فيكره ايجاده .
 فعند ذلك لا يخلو من أن يوجد أو لا يوجد ؛ فإن وجد ، أدى الى كونه
 فعلا لمن اجتهد في الانصراف عنه ، وكره ايجاده ، وقويت دواعيه في أن
 لا يفعله . وهذا يوجب اثبات الفعل لمن يجب أن ينفي عنه أو لا يوجد
 ذلك ؛ فيجب نفى الفعل عن يجب اثباته فاعلا ؛ وفي هذا فساد الطريق
 الذي نعلم به الفاعل فاعلا ، والذي ينفي به الفعل عن القادر ؛ وهذا
 يبطل طريق معرفة الأفعال أصلا . ولا يمكن أن يقال : انه يوجد ، فيكون
 فعلا لأحدهما دون الآخر ، لا قدمناه من قبل . ولا يصح أن يقال : انما
 يجب أن ينفي كونه فاعلا ، اذا كره الشيء واجتهد في الانصراف عنه ، متى
 كان ذلك الشيء مقدورا له فقط .

فأما اذا كان مقدورا لغيره أيضا ، فلا يجب ذلك فيه . وذلك لأنه لا فرق
 بين من قال ذلك ، وبين من قال : انما يجب اثباته فعلا له ، متى أراد ايجاده
 وقويت دواعيه اليه ، بأن يكون مقدورا له فقط .

وأما اذا كان مقدورا لغيره أيضا ، فلا يجب ذلك فيه . وهذا يؤدي
 الى أن لا يكون ذلك الفعل بالوجود ، أولى منه بأن لا يوجد ، لو كان
 مقدورا لهما جميعا . وقد استقصينا هذه الدلالة في باب نفى الاثنين ،
 فلا وجه لاعادة القول فيها .

دليل ثان : وأحد ما يدل على ذلك أنه لو صح كونه مقدورا لقادرين ،
 لم يمتنع أن يحصل أحدهما عاجزا عنه ، سواء كانا محدثين أو قديمين ،
 أو أحدهما قديم والثاني محدث . لأن (ن) ^(١) من حق المحدث ، أن يصح /

(١) لأن : النون ساقطة من النص .

كونه عاجزا عما يصح أن يقدر عليه . ولو كان كذلك ، أوجب متى أراد القادر إيجاد هذا المقدور ، أن يكون حدوثه من حيث قدر أحدهما عليه صحيحا ، ومستحيلا من حيث عجز عنه الآخر ، وهذا فاسد متناقض . ولا يصح أن يقال : انه يجب أن يصح وجوده من جهة القادر منهما ، ولا يؤثر في ذلك عجز الآخر . وذلك لأن من حق المعجوز عنه أن يستحيل وجوده ، كما أن من حق المقدور عليه أن يصح وجوده . فلم صار هذا المقدور بأن يحصل من حيتين ما يصح وجوده لكون أحدهما قادرا عليه ولا يؤثر فيه عجز الآخر ، بأولى من أن يكون من قبل ما يستحيل وجوده لكونه معجوزا عنه ولا يؤثر فيه كون الآخر قادرا عليه ؟

وبعد ، فإن كان وجوده يصح ، كان الآخر قادرا عليه أو عاجزا عنه ، ولا يختلف حاله في صحة وجوده . فمن أين أنه مقدور للآخر ؟ وكيف يصح كون الشيء مقدورا لمن حاله معه وهو عاجز كحالته معه ، وهو قادر ؟ وقد بينا أنه لا يمكن أن يقال : انه يحدث على وجهين ، فيصح وجوده على أحد الوجهين من أحدهما ؛ فإن عجز الآخر عنه ، فالاعتراض بذلك ، فيما قلناه ، لا يصح . ولا يمكن أن يقال : ان العاجز لو قدر عليه ، بدلا من المعجز ، لكان يصح أن يفعله وإن عجز الآخر عنه . وهذا ضرب من التأثير ، يقتضى صحة كونه قادرا عليه . وذلك لأن الذي به نعلم أنه يصح منه إيجاد ما يقدر عليه ، نعلم به استحالة وجود ما تعجز عنه . فإذا ثبت بما قدمناه ، أن عجزه عنه لا يؤثر في تعذر وجوده ، فيجب أن تكون قدرته لا تؤثر في صحة وجوده ؛ وفي هذا اخراج له من صحة كونه مقدورا له .

وبعد ، فإذا ثبت أن يكون القديم ، تعالى ، قادرا على الشيء فانه يجب أن يصح وجوده وإن عجز المحدث ، / فالقول بأن المحدث اذا قدر بكون قادرا عليه ، يؤدي ^(١) الى ضم ما ليس بعلّة الى العلة ، وهذا فاسد ، فإذا ثبت ذلك فيه ، وجب مثله في كل قادرين . لأنه لا بد من أن يصح أن يتقدم كون أحدهما قادرا على الشيء دون الآخر ، لو صح كون مقدور واحد من قادرين . ولا يؤثر في صحة هذه الدلالة ، القول بأن العجز ليس بمعنى ، أو لا يمكن القطع عليه . لانا نجعل بدلا من ذلك ، أنه كان يجب أن لا يمتنع كون أحدهما قادرا عليه مع كون الآخر غير قادر عليه . لأنه لا يمكن أن يقال : ان قدرة أحدهما هي قدرة الآخر ، لأن القدرة الحالة في بعض أحدهما يجب أن تكون مختصة به دون غيره .

دليل ثالث : وما يدل على ذلك ، أيضا ، أنه كان لا يمتنع أن يمنع أحد القادرين عن فعل هذا المقدور دون الآخر ، فيوجب ذلك أحد وجو (هـ) ^(٢) . اما أن يقال : انه لا يوجد من حيث منع أحدهما ، فيوجب ذلك استحالة وقوع الفعل من القادر المخلّى . أو يقال : انه يوجد ، فيوجب ذلك صحة وقوع الفعل من المنوع . أو يقال : يوجد من جهة أحدهما دون الآخر ، فيوجب ذلك كونه موجودا معدوما ، وسائر ما بينا فساده . وبطلان جميعه ، يوجب استحالة القول بجواز ، كون مقدور واحد لقادرين . وليس له أن يقول : جوزوا كونه مقدورا لهما جميعا ، اذا حصل كل واحد منهما مخلّى بينه وبين الفعل ، فلا يؤدي الى ما ذكرتم . وذلك أن

(١) في النص : ويؤدي .

(٢) وحججه : في الأصل " وجو " فقط .

ما ^(١) قدمناه يصح أن يقدر فيهما ، فيقال : لو كان أحدهما ممنوعا ، كيف كان يكون حال المقدور ؟ فإذا كشف ما ذكرناه عن الفساد الذى تقدم ، فيجب أنقول بفساد ما أدى اليه . وليس له أن يقول : ان المنع انما يوجب تعذر وقوع الفعل ، متى اختص بكونه مقدورا له فقط ؛ ولا يجب ، اذا كان مقدورا لغيره ، أن يتعذر وجوده . وذلك أن هذا القول ، بمنزلة قول من قال : ان التخلية انما تقتضى صحة الفعل اذا كان ذلك الشيء مقدورا له فقط . وهذا يؤدى الى أن لا يكون هذا المقدور بأن يوجد لكون أحدهما مخلى ، بأولى من أن يستنتج وجوده لكون الآخر ممنوعا .

ولا يصح أن يقال : ان المنع يحل محل الفعل ، فمتى منع أحدهما وجب كون الآخر ممنوعا ، فلا يصح ما قدرتموه من كون أحدهما ممنوعا دون الآخر . وذلك أن الكلام ان كان فى القديم ، تعالى ، وغيره ، فالمنع عليه يستحيل ؛ وان صح على المحدث ، فالذى ذكرناه صحيح فيه . وان كان الكلام فى المحدثين ، فقد يكون أحدهما أقدر من صاحبه ، فيجوز أن يمنع الضعيف بما لا يكون منعا المقوى . فلا يجب متى كان أحدهما ممنوعا من الفعل أن يكون الآخر ممنوعا منه . وليس له أن يقول : ان المنع انما يوصف بذلك متى اقتضى تعذر وجود الفعل ؛ فاذا لم يوجب ذلك لم يكن منعا . فلا يصح اذا منع كون أحد القادرين غير ممنوع من هذا المقدور ، أن يكون الآخر ممنوعا . وذلك لأن الغرض أن تبين أن مع ثبات هذا الأمر ، الذى لو كان هو القادر بافتراده لم يصح الفعل منه ، لصح وجود المقدور من جهة الآخر ، فيجب خروج هذا من أن يكون

قادرا ، وهذا لا يمكن دفعه . وانما يصح أن نقول : انه متى وجد الفعل من أحدهما ، لم يصح مع وجود القول ، بأن الآخر ممنوع . وهذا هو الخلاف الذي لو كان ، يقصد إبطاله بكلامنا ، فكيف يعترض به على الدلالة ؟

دليل رابع : ويدل على ذلك أيضا ، أنه لو صح كون مقدور واحد لقادرين ، لم يمتنع أن يريده أحدهما ، ويكرهه الآخر . فيؤدي اما الى أن لا يوجد لكراهة هذا الكاره ، / مع ارتفاع الموانع ^(١) . فيؤدي الى أن المرید المخلی ، لا يقع فعله أو يوجد . فيؤدي الى أن القادر المخلی ، مع الكراهة ، يوجد فعله أو يوجد من أحدهما دون الآخر . وذلك مستحيل ، لما تقدم ، فيجب فساد هذا القول . ولا يلزم عليه تجويزنا وقوع المقدور من غير مزيد ، وتجويزنا وقوع الفعل المضطر الى ارادة خلافه ، وتجويزنا وقوع الفعل من الكاره اذا كان مضطرا الى الكراهة ، وتجويزنا أن لا يقع من المرید اذا كان هناك منع أو ما يجرى مجراه . لانا قد احترزنا عن ذلك أجمع ، بأن قلنا : القادر ، مع السلامة والتخلية ، من حقه أن يفعل ما يريده . وسائر ما عدوه ، واذا لم يؤثر في وجوب هذه القضية ، لم يستع من صحة ما ذكرناه . وهذه الطريقة مقرنة ، في الأسئلة والأجوبة ، لما بدأنا بذكره من الدلالة في الدواعي ، وان كانت تلك أقوى . وقد بسطنا القول فيها من قبل في باب نفى الاثنين ، على ما تقدم ، فلذلك اختصرنا القول فيها الآن .

دليل خامس : لو صح كون الشيء الواحد مقدورا لقادرين ، كان

(١) الموانع : في النص الموانع .

لا يتمتع أن يحصل أحدهما ملجأ الى أن لا يفعله ، والآخر ملجأ الى فعله ؛
أو يحصل أحدهما ملجأ الى أن يفعل أو لا يفعل ، والآخر مختار . فكان
يجب في هذا المقدور أن يجب وجوده من حيث كان أحد القادرين ملجأ
الى ايجاده ؛ ويجب أن لا يوجد من حيث كان الآخر ملجأ الى (أن)^(١)
لا يفعله ؛ وبصح أن لا يوجد من حيث كان مختاراً ؛ وهذا محال . فيجب
فساد لقول ، بجواز كون مقدور واحد لقادرين . ولا يمكن أن يقال : انه
لا يصح فيهما أن يكون أحدهما ملجأ دون الآخر ، أو ملجأ الى الشيء
والآخر ملجأ الى خلافه . لأن الالجاء قد يكون بالعلوم والظنون ، وقد
يكون بتعريف المنع . ولا يتمتع أن يعلم أحدهما أو يظن أن عليه في الشيء
مضرة ، ويظن / الآخر أن له فيه منفعة بلا مضرة . ولا يتمتع أن يشرق
القديم ، تعالى ، أحدهما . انه لو حاول ذلك ، منع منه دون الآخر .
بل يشرق الآخر أنه ان حاوله لم يمنعه منه ، وله فيه منفعة عظيمة بلا مضرة .
واذا كان ما ذكرناه سائعا ، فقد صح ما أوردناه من الكلام . ولا يصح أن
يقال : ان أحدهما اذا حصل ملجأ ، فكذلك الآخر ، لما بيناه . ولا يمكن أن
يقال : ان الالجاء الى أن لا يفعل ، انما يقتضي أن لا يفعل ، متى لم يكن
غيره ملجأ الى فعله . لأن هذا القائل لا يتفصل ممن قال : ان الالجاء الى
الفعل انما يقتضي أن يفعل متى لم يحصل غيره ملجأ الى خلافه . وسائر
ما يمكن أن يزداد على هذه الدلالة ، فقد نبهنا بما ذكرناه من قبل عليه وعلى
الجواب عنه ، فلا وجه للتطويل بذكره .

دليل سادس : ويدل على ذلك ، أيضا ، أنه لو كان يصح كون المقدور

(١) أن : زبدت كي يستقيم النص .

الواحد مقدورا لقادرين ، ولا بد من أن يكون أحدهما حتما قادرا بقدرة ، أو كلاهما بهذه الصفة ، ومن حق القادر بقدرة أن لا يصح أن يفعل الفعل في غير محل القدرة الا بسبب هو الاعتماد ، ولا بد من أن يماسه محل القدرة أو يماس ما ماسه ، وقد دللنا على ذلك من قبل ؛ فاذا صح ذلك ، فكان يجب أن لا يمتنع من أحدهما ايجاد ذلك المقدور في محله ، والآخر على صفة لا يصح معها منه ايجاد ذلك بأن لا يكون قريبا منه ، ويجب تماسه أو تماس ما ماسه . وهذا يوجب كونه فعلا لهذا القادر فقط ، أو يؤدي الى اثباته فعلا للآخر ، وان كان شرط صحة ايجاده له لم يحصل . وهذا بمنزلة تجويز كونه فاعلا وهو غير قادر ، لأن ما معه يصح الفعل متى زال . فالفعل يتعذر كتعذره ، متى زال ما به يصح الفعل ، أو يؤدي الى استحالة وجود ذلك / الفعل من جهة القادر الآخر ، وان كان يستغنى في ايجاد ذلك الفعل عن ماسة المحل كالقديم تعالى ، أو كان ماسا لمحل الفعل وممكننا من ايجاده من حيث لم يحصل للقادر الآخر الشرط الذي ذكرناه .

وهذا في باب الاستحالة كالوجه الأول ، لأن من هذه صفته يجب أن يصح منه الفعل . فمتى استحال منه ، والحال هذه ، التبس حال القادر بغيره ، أو يؤدي الى صحة وجود الفعل وتعذره ، وهذا أبين احالة ما تقدم . فاذا أدى كون المقدور الواحد مقدورا لقادرين الى هذه الوجوه ، فيجب القضاء بفساده . ولا يمكن أن يقال : ان ماسة محل الفعل تكون شرطا ، متى انفرد كون المقدور مقدورا له ؛ فأما اذا كان مقدورا لغيره ، فليس بشرط . لأن ما دل على أن ذلك شرط لا تخصيص فيه ، وعلم به أنه شرط

في ايجاد مقدوره على أى حال حصل مقدورا له . ولا فرق بين من قال بذلك ، وبين من قال : ان كون القادر مزاج العلة ومماسا لمحل الفعل ، انما يقتضى صحة ايجاد الفعل ، متى اختص بذلك المقدور . فأما اذا كان مقدورا لغيره ولم يساوه ذلك الغير في حصول هذه الصفة ، فيجب تعذر هذا الفعل منه . وهذا يوجب أن لا يكون الفعل بأن يصح ، أولى من أن يتعذر . واذا صح ، بما قدمناه ، أن المتولد لا يصح كونه مقدورا لقادرين ، فالمباشر بمنزلة أيضا ، والمخالف لا يمكنه التفرقة بين الأمرين ، وان كانت المجبيرة لا تثبت التولد أصلا .

دليل سابع : وقد استدل شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، على ذلك بأن المقدور الواحد لو كان مقدورا لله ، تعالى ، وللعبد ، لوجب أن يكون أحدهما بفعله له مدخلا للآخر / في الفعل ، مع أنه بمنزلة القادر الآخر . ومن كان حاله ، لم يصح وقوع الفعل منه على هذا الوجه ، أن يكون مدخلا فيه . فإذا كان هذا المذهب يحرى الله ، فيجب فساد . وقوى هذا الدليل بأنه كان يجب أن يدخله في استحقاق الذم عليه اذا كان قبيحا ، أو استحقاق المدح والشكر عليه ان كان حسنا أو نعمة . فاذا استحال ذلك ، وجب فساد القول المؤدى اليه .

واعلم أنه ان أراد بقوله : كان يجب أن يدخله في الفعل ، أنه يجعل ما أوجده فعلا له ، لم يصح . لأن كونه فعلا للقادر الثاني لا يتعلق باختيار القادر الأول ، لأن من حقه أن يكون فعلا له متى وجد ، وقد كان قادرا عليه ، على ما تقدم القول فيه . ففتى قال : أردت هذا المعنى ؛ فالمخالف يثبته . فان أبى القول بأن أحدهما قد أدخل الآخر في الفعل ، فالتومل ، بالمبارات

الى اثبات المعانى ، لا يصح . وان أراد أنه يجب أن يلجئه الى الفعل ويحمله عليه ، لم يصح . لأن هذا المعنى ، انما يصح فيما لا يوجد الا من جهة الملجأ ، لمتمى فعل غيره ما يجب أن يفعل الفعل عنده من الاجباء والحمل قبل ذلك فيه . وهذا لا يصح فى المقدور الواحد ، لو كان مقدورا لقادرين ؛ لأن ايجاد أحدهما له ، هو ايجاد الآخر . فكيف يقال : ان أحدهما أدخل الآخر فى الفعل على جهة الحمل والاجباء ؛ ولا يمكن أن يراد بذلك الاضطرار ، لأن أحدهما اذا فعل ذلك ، فالآخر أيضا فاعل له على هذا القول . والاضطرار هو ما وجد فيه من فعل غيره ، لا من فعله . وان أراد بذلك أنه كان يجب أن يصيره بالصفة / التى معها يصح أن يفعل أو يجب أن يفعل من حيث أوجد المقدور ، فذلك غير واجب . لأن ايجاد ذلك لا يوجب فى القادر الآخر هذا المعنى . وان أراد بذلك أنه كان يجب أن يصيره الآخر فاعلا ، وان اجتهد فى الانصراف عنه وكره ايجاده ، وهو الأقرب أن يكون مراده ، فقد بينا صحة ذلك ، وكشفنا القول فيه . وكذلك ان أراد أنه كان يجب أن يصير الآخر فاعلا ، وان قويت دواعيه الى أن لا يفعل ، فذلك أيضا مما بينا القول فيه .

ويمكن أن ترتب هذه الدلالة بأن يقال : ان ما اقتضى وجود الفعل من جهة الفاعل ، يقتضى كون الفاعل بالصفات التى معها يصح أن يفعل ؛ وما أحال أحدهما ، أحال الآخر . فلو كان المقدور الواحد مقدورا لقادرين ، لوجب أن يكون تمكن أحدهما من ايجاده تمكنا من جملة فعلا للآخر ، وتمكنا من جملة اياه بالصفات التى معها يجب أن يفعل أو يصح أن يفعل . فاذا بطل ذلك فيه ، علم أن ذلك لا يصح ، فيكون هذا معنى قوله : انه كان يجب أن يدخل أحدهما الآخر فى الفعل .

فأما ما قاله من أنه كان يجب أن يَدْخُلَ أحدهما الآخر في الذم إذا كان ما فعله قبيحا ، فلقابل أن يقول : أن ذلك غير واجب . وذلك لأن القادر الآخر أزيد حالا من المحمول على الفعل من حيث كان هذا الفعل الواقع ، مع أنه فعله فعل غيره أيضا ، وفعل المحمول والملجأ هو فعله فقط . فإذا لم يجب أن يستحق على ما حمل عليه الذم إذا كان قبيحا ، بل المستحق لذلك هو الملجأ له دونه ، فكذلك يجب أن يكون المستحق للذم هو القادر الذي قصد إلى إيجاد الفعل دون / الآخر المدخل في الفعل . وله أن يقول : أنه إذا كان فاعلا من غير قصد وداع ، فحاله كحال السامى والنائم ، أو حال من لا يمكنه التحرز من القبيح ؛ فإذا لم يستحق هو الذم ، فكذلك القول فيه .

وايس لأحد أن يقول : أن هذا القول يؤدي إلى أن يكون الفعل الواحد يستحق به الذم ، ولا يستحق به من حيث استحق المرید منهما الذم عليه ولم يستحقه الآخر مع علمه به ، وهذا يوجب أن يكون في حكم الحسن والقبيح . وذلك لأن الفعل الواحد لو صح كونه واقعا من اثنين ، لوجب أن يراعى في استحقاق الذم عليه حال كل واحد منهما . لأنه لا يكفي في استحقاق الذم على الفعل أن يكون قبيحا فقط ، دون أن يكون فاعله على أحوال . فمتى حصل لأحدهما من الحال ما يقتضى استحقاق الذم دون الآخر ، لم يمتنع أن يستحق الذم عليه دون صاحبه ؛ كما لا يمتنع أن يستحق الذم على فعل دون فعل ، وفي حال دون حال . وإنما استحالة كون الفعل حسنا قبيحا ، لا لما ظنه من ثبوت انذم واقعه ، لأن الذم قد ثبت

في القبيح ويتنفى عن القبيح . فليس انتفاء استحقاقه اشارة لكون الفعل حسنا ، كما أن استحقاقه على الفعل علامة لكونه قبيحا .

فإن قال : إذا كان من حق العالم بالقبيح أن يستحق الذم عليه إذا فعله . فيجب إذا فعله أحدهما — والآخر عالم به — أن يكون مدخلا له في استحقاق الذم ، وإن كان مجتهدا في أن لا يفعله ؛ وأن يكون من حيث وقع وهو عالم به يستحق الذم عليه ، ومن حيث اجتهد في أن لا يفعله لا يستحق الذم عليه ، وهذا متناقض .

قيل له : هذا لو صح ، لكان دليلا غير الأول ، فكيف ولا يستمر ؟ لأن العالم بالفعل إنما يستحق عليه الذم ، إذا فعله متى كان مخليا بينه وبين فعله ، ولا يكون / في حكم المحمول عليه . ومن يقع فعله ، وإن اجتهد في أن لا يفعله ، فحاله أن لم يزد على حال الملجأ لم ينقص منه ؛ فكيف يقال : أنه يستحق الذم عليه ؟ فكل ما ذكرناه يبين أن المعتمد ما قدمناه من الأدلة .

دليل ثامن : إذا ثبت ، بما قدمناه في أول باب العدل ، أن العلم يقبَح القبيح ، وبأنه غنى عنه لا يجوز أن يختاره ، فيجب أن لا يصح كون الفعل الواحد فعلا لله تعالى والمحدث ، لأنه يوجب إذا كان قبيحا نقض هذا الأصل . وما أدى الى نقضه وجب فساد . وهذا يدل ، أيضا ، على أن المتذور الواحد لا يجوز أن يكون مقدورا لقادرين متا ، لأنه قد يحصل أحدهما عالما به غنيا عنه ، والآخر بخلافه . فإن وجد من الآخر ، أدى الى نقض هذا الأصل ؛ وإن لم يصح أن يوجد منه ، كان ناقضا لكونه قادرا عليه . وإذا صح بهذا الدليل أن القبيح لا يجوز كونه مقدورا

للقادرين ، فيجب مثله في الحسن ؛ لأن ما أوجب إثبات ذلك فيهما أو تقيده
عنهما ، لا يختلف .

دليل تاسع : ومما يستدل به على ذلك أن الشيء إذا وجب كونه على
صفة من الصفات بأمر ما ، فتعلق كونه على تلك الصفة بأمر ثان لا يصح .
يبين ذلك أن كونه متحركا ، إذا وجب لوجود الحركة ، لم يصح طلب
أمر ثان يوجب كونه كذلك . والعالم متى وجب كونه عالما بالعلم ، فالحاجة
إلى أمر ثان يصير به عالما لا تصح . ولو صح ذلك ، والحال ما قلناه ،
لصحت الحاجة إلى ثالث ورابع ، ولم يصح أن يقف فيما يصير لأجله
الموصوف على بعض الصفات ، على حد ، وهذا يوجب من الجهالات
ما لا يخفاء به . فإذا ثبت ذلك ، وصح أن تصرف زيد يجب وقوعه عند
قصده وإرادته / مع التخلية ، حتى صار قصده إليه والحال هذه في وجوب
وجوده عنده بمنزلة العلة الموجبة للصفات ؛ فكما لا يجوز تعليق معلول
العلة بأمر سوى العلة ، كذلك لا يجوز تعليق حدوث هذا الحادث بغير هذا
القاصد . وليس له أن يقول : إنما لم يصح ذلك في العلة لأنها موجبة
لذواتها . فالقول بأنها توجب مع غيرها ينقض هذا القول فيها . وليس كذلك
ما يحدث من المختار ، فلا يمتنع أن يكون حادثا منه ومن غيره ، وإن وجب
وقوعه عند قصده . وذلك لأننا قد بينا أن وجوب حدوث تصرف زيد إذا
كان غير ممنوع وكان له إليه داع وقصد إليه ، بمنزلة وجوب الصفة عن
العلة . فإذا اتفقا من هذا الوجه ، لم يوجب اقترانهما من حيث ذكره
السائل ، فساد ما قلناه ، لأن ما ذكرناه إنما وجب من حيث اشتركا
فيما ذكرناه ، لا لأن العلة موجبة .

يبين ذلك أن ما لا يوجب في العقل مثل الموجب في هذه القضية ، لأننا إذا علمنا أن الفعل يتولد عن سبب ، لم يصح أن تثبت في حدوثه سببا ثانيا ، وإن لم يكن بمنزلة العلة في الإيجاب . فإذا علمنا كون الضرر قبيحا من حيث كان قلما ، فالقول بأنه يتعلق قبحه بأمر آخر لا يصح وإن لم يكن هناك له إيجاب ، وهذا يبطل ما تعلق به .

ومما يبين صحة الدليل ، أن هذا الحادث يجب أن يحصل بحسب أحوال زيد ، فإن كان دائما صح وقوعه محكما ويقع على بعض الوجوه بإرادته ، فاعتبر في كيفية حدوثه حاله ، كما اعتبر في كيفية وجوب الصفة عن العلة حالها ، / وصار وجود غيرها كعدمه في أنه لا يخل بحصول ما يوجبه . وكذلك وجود غير هذا المحدث كعدمه في أنه لا يخل بحدوث ما يحدثه ، فيجب أن لا يكون له محدث سواء ، كما لا يكون للصفة الموجبة عن العلة علة سواها .

فإن قيل : إن زيدا لا يجوز أن يتحدث تصرفه إلا والتقديم ، تعالى ، موجود يصح أن يتحدث أيضا ، فصح القول بأنه حادث منهما ، وإن استحال ذلك في العلة ، لأن زيدا قد يعلم الشيء عند وجود علمه ، وإن عدم كل أمر يصح أن يكون له به تعلق .

فيل له : أن ذات التقديم ، سبحانه ، لا تقتضى حدوث تصرف زيد ، لأن القول بذلك يخرج التصرف من أن يكون له به تعلق . وإنما يمكن أن يقال : أنه يتحدث قصده ، تعالى ، وقد علم أن وجوده واجب عند قصد زيد وإن لم يقصد التقديم ، تعالى ، إليه ، كما يجوز حدوثه وإن لم يقصد سائر القادرين إليه . فإذا صح ذلك ، وجب القضاء بأن سبيله في ذلك سبيل العلة ، وصح ما اعتمدنا عليه .

دليل عاشر : ويدل على ذلك أيضا ، أنه لا يمتنع أن يخترع ، سبحانه ، الفعل في المحال ، كما لا يمتنع أن يفعله بسبب ؛ والقادر منا لا يصح أن يفعل في غير محل قدرته الا بسبب . فلو كان المقدور الواحد مقدورا لهما ، لأدى الى صحة وجوده مع فقد سببه من جهة القديم ، واستحالة وجوده الا بسببه من جهة المحدث ، أو الى أن يكون وجود السبب فيه كعدمه . وذلك يحيل تعلق حدوثه بالسبب ، أو الى أن يستحيل وجوده الا عند وجود السبب . وذلك يحيل كونه ، تعالى ، قادرا على اختراعه . فإذا ثبت نفاذ جميع هذه الوجوه ، وكان القول بمقدورين قادرين يؤدي اليه ، فيجب فساد . وكذلك الكلام في القادرين المحدثين ، لأنه لا يمتنع من زيد أن يحدث الفعل في محل قدرته ابتداء من غير سبب ، ولا يصح من عمرو أن يفعله فيه الا بسبب . فلو كان الفعل الواحد مقدورا لهما جميعا ، لأدى الى انقياد الذي قدسناه .

فإن قال : إن أحدهما إذا قدر عليه بسبب ، فكذلك الآخر ؛ فلا يوجب ذلك ما ذكرتهم .

قيل له : إن هذا القول إن سلم ، أدى الى أن يصح وجود السبب من أحدهما ابتداء ، وهو الذي يفعله في محل قدرته ، ولا يوجد من الآخر الا بسبب ، فيعود الأمر الى ما ذكرناه من وجوه الفساد .

وبعد ، فإن غير زيد يفعل في بعض زيد الفعل بالسبب على وجه لا يصح أن يقع عليه من زيد الفعل بالسبب ، فكيف يصح ما سألت عنه ؟ وهذا السؤال لا يصح في القديم ، تعالى ، لأنه لا بد من أن يقال : أنه يصح أن يخترع أجناس الأفعال في المحال ، وإن كان غيره لا يفعل فيها الا بسبب .

دليل حادى عشر : وما يدل خصوصا على أن كون مقدور واحد
اقادرين محدثين ، لا يصح . لأنه لو صح ، لكان لا يخلو من أن يوجد
فى محل قدرتهما أو محل قدرة أحدهما أو فى محل ليس بمحل لقدرتهما
جميعا . والقول بأنه يوجد فى محلى قدرتهما ، محال . لأن الغرض الواحد
لا يصح وجوده فى محلين متباينين ألبتة وفى محلين متجاورين ، الا التأليف ؛
وقد يكون محلا قدرتهما بحيث لا يصح وجود التأليف فيهما . فلا يصح
أن يقال : ان التأليف ، خاصة ، يجوز كونه مقدورا لهما جميعا ، وان كان
ذلك لا يصح أيضا من حيث كان التأليف لا يوجد الا متولدا من القادر
متا ، فيعود الحال فيه ، لو كان مقدورا لهما الى أنه يجب كونهما قادرين
على سبب/ واحد له ، وسببه مما يختص المحل ، لأنه للمجاورة أو الاعتماد .
ولا يجوز أن يقال : انه يوجد فى محل قدرة أحدهما ، لأن ذلك يوجب
فيه وجوها من الفساد ، اما أن توجد منهما جميعا بسبب واحد ، وذلك
يستحيل وجوده منهما على الوجه الذى تولد ؛ أو بسببين ، وذلك يوجب
اخراج كل واحد منهما من أن يكون سببا ان صح وجوده بالآخر ،
أو كون الأول سببا أو الثانى ، أو حاجة أحدهما فى ايجاده الى السبب
دون صاحبه ؛ وذلك يفسد بما قدمناه .

ولا يصح أن يقال : انه يوجد فى غير محل قدرتهما ، لأنه يؤدى الى
وجوه : اما الى أن يصح من أحدهما أن يفعل فى غير محل قدرته بغير سبب
أو الى تعلق الفعل الواحد بسببين ، أو الى أن يكون السبب الذى يبتدئه
أحدهما فى محل القدرة يكون سببا للآخر وان لم يفعله ، أو الى أن يفعل
ذلك الآخر بسبب ، فيخرج من أن يكون فعلا لمن ابتدأه فى محل قدرته .
وفساد جميع ذلك يبطل القول بجواز مقدور واحد لقادرين .

فصل (١١) : وكل ما (١٢) ذكرناه من الأدلة على استحالة كونه مقدور واحد لقادرين يدل على استحالة كونه مقدورا بقدرتين لقادرين . فاما القدرتان اذا اختصتا بقادر واحد ، فانه يستحيل كونه مقدورا بهما ، لانه يؤتول الى صحة كونه مقدورا من قادرين . وذلك لان صحة تماثلهما بمقدور واحد يوجب تماثلهما . وكل عرضين مثلين صح اختصاصهما بحى واحد ، صح اختصاص مثلين من جنسهما بحيين كالعلمين والارادتين . لأن الدلالة قد دلت على / أن الشيء اذا كان له مثل ، لم يجز أن يكون مثله محصورا بعدد ، حتى لا يصح أن يكون في المقدور منه الاعددا مخصوصا . وثبت أن كل جوهر يحتمل من الأعراض مثل ما تحتمله سائر الجواهر . فلا يصح أن يقال : ان أجزاء زيد تختص بصحة وجود قدرتين مثلين فيه ، دون أبعاض غيره . وذلك يبين صحة ما قدمناه ، من أن ذلك يؤدي الى جواز مقدور من قادرين ، فيجب القضاء بفساده .

ومما يدل على ذلك أيضا أنه لا يمتنع أن تكون احدى القدرتين في عضو منه والأخرى في عضو آخر ، فيكون مقدورهما واحداً يؤدي الى الفساد من حيث لا يمتنع أن يحصل في أحد المضمونين منع لا يحصل في الآخر . وقد بينا من قبل ما يوجب ذلك من الفساد ، وشرخناه ، فلا وجه لاعادته . ومتى قال : انه يصح وجوده بأحدهما ، وان حصل في محل الأخرى منع ، فقد أخرج القدرة الأخرى من أن تكون قدرة عليه . ولو جاز ،

(١) ذكرت هذه الكلمة في النص ، وهي لاتدل على فصل جديد ، لأن الجملة التي ذكرت بعدها لاتعتبر عنواناً ، ولأن الكلام متصل ، ولأن المؤلف لم يشر في صدر الكتاب وهو يذكر فصوله الى فصل في هذا الموضع .

(٢) وكل ما : ذكرت في النص وكلمة .

والحال هذه ، أن تكون قدرة عليه ، ، لجاز في قدرة غيره أن تكون قدرة عليه ، وكذلك في سائر الأعراض .

وقد استدل شيخنا أبو عبد الله ، رحمه الله ، بعد ذكره هذين الدليلين بالله قد سح أن القادر يجوز أن يفعل بأحدى القدرتين في المحل الواحد دون الأخرى ؛ وإن كان شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، يمتنع من ذلك . لأنه إنما يفعل في محل القدرة الفعل لكونه قادرا بالقدرة ، وكونه قادرا بأحدى القدرتين ، ليس هو كونه قادرا بالأخرى . واستعمال المحل في الفعل لا حقيقة تجبه ، لأنه يتبدى الفعل فيه ، ولا يحتاج الى أمر / يسمى استعمالا ، فيجب لو كان مقدور هاتين القدرتين الحالتين في محل واحد أن لا يمتنع أن يفعله بأحدهما دون الأخرى ، فيؤدى ذلك الى كونه موجودا معدوما والى غير ذلك مما تقدم القول فيه .

فصل (١) : واعلم أن اثبات مقدور واحد لقادرين من وجهين يستحيل ، كما يستحيل ذلك من وجه واحد لو سلم وثبت أن القدرة يصح أن تتناول الشيء على وجه سوى الحدوث . وذلك لأنه ، تعالى ، كان يجب أن يصح أن يخترعه وإن لم يكتبه العبد وإن كان قادرا على اكتسابه ، وأن يصح من العبد أن يكتبه وإن لم يحدثه القديم وإن كان قادرا على اختراعه . وهذا يؤدى الى ضروب من الفساد سببها من بعد . أو كان يجب أن يستحيل أن يخترعه ، تعالى ، إلا والعبد يكتبه ، وأن يكتبه هو إلا والقديم ، تعالى ، يخترعه . وهذا يؤدى الى وجوه من الفساد فبينها أيضا من بعد ،

(١) ذكرت هذه الكلمة في النص ، وهي لا تدل على فصل جديد ، لأن الجملة التي ذكرت بعد لا تعتبر عنوانا ، والكلام متصل ، ولم يذكر المؤلف عند ذكر أصول الكتاب ما يدل على هذا الفصل في هذا الموضع .

ويؤدي الى تقضى كونه ، تعالى ، قادرا على اختراعه . لأنه لا يصح أن يقال : انه يحتاج ما يخترعه في وجوده الى قدرة العبد ، كما يحتاج الى المحل . وأنت تجد هذا الفصل مشروحا من بعد ، وإن كنا بينا من قبل أنه لا حقيقة للكسب ، ودلنا على أن القدرة لا تتعلق بالشيء الا على وجه الحدوث فقط .

وقد استدل على استحالة كون مقدور واحد من قادرين ، بأنه لو صح ذلك كان يجب ، متى أردنا من أحدهما الفعل ، أن نريده من الآخر ؛ وأن يستحيل أن نريد من أحدهما ذلك ، ونكرهه من الآخر . وفي صحة ذلك ، دلالة على بطلان هذا القول . ويمكن أن يقال فيه : انما يصح أن يراد من أحدهما ويكره من الآخر ، متى لم يعتقد أن ما يحدث من أحدهما يحدث من الآخر لا محالة .

فأما اذا اعتقد / ذلك فيه ؛ فلا بد ، متى أراد هذا المعتقد من أحدهما ، أن يريده من الآخر ، لأن الارادة تمنع الاعتقاد . فأما اذا اعتقد خلاف ذلك ، صح أن يريده من أحدهما ويكرهه من الآخر . وكذلك ان اعتقد أنه مقدور نهما ، ويصح أن يفعلاه على البديل ، فالتعلق بذلك يبعد .

وقد قال شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله : انه لا يصح أن نريد من زيد أن يفعل ما لا يقدر عليه . فعلى هذا لا يصح ، فيمن علم أن مقدورا واحدا لا يكون الا من قادر واحد ، أن يريده من أحدهما ويكرهه من الآخر . وكيف يصح أن يكره منه ما يعتقد استحالة حدوثه من جهته ، أو نريد ذلك منه وقد اعتقد هذا الاعتقاد ؟ وقد استدل على ذلك بأنه لو كان فعل زيد فعلا له ، سبحانه ، لوجب أن يسبق له ، من الأسماء ما يسبق لزيد ،

ليوسف مَن: فلكلمه وحيره بأنه متحير ظالم ؛ وفساد ذلك بين بطلان هذا القول . وهذا مما نيينه من بعد ، عند ابطال قولهم في المخلوق ، فلا يصح ان يستدل به من جهة العقل ، لأن الاشتقاق طريقه الأساء دون العانى ، فلا يصح أن يستند عليه في ابطال هذا القول .

ولو أن القائل بهذا المذهب قال : انى أشق لهما الاسم ، لكأن من جهة المعنى قائلاً بما هو قائل به ، الا اذا امتنع منه ، وهو قوله : انه فعل لهما جميعا . فهذه الدلالة انما تصح اذا بنيت على السمع من اجماع وغيره ؛ وتورد على طريقة التشنيع لقولهم وتكفيرهم في مقالاتهم .

وأما من جهة العقل ، فالتعلق به لا يصح من حيث ذكرناه . وأما التعلق بما ذكر في الكتب من أنه لو جاز فعل " من فاعلين لجاز قول " من قائلين ، ولوجب أن يكون ، تعالى ، قائلاً بقول العبد وصادقا بصدقه وكاذبا بكذبه ، فمن جنس ما تقدم ، لأن التوم قد قالوا بمعناه ، وانما امتنعوا من اطلاق / عبارة ، ولا يصح التوصل الى افساد المذاهب بالزام عبارة . والمخطيء في المذهب ، لا يدل على خطأ قوله امتناعه من بعض العبارات . ولو قال المخالف انى أجزى قولاً من قائلين ، كما جوزت في الفعل ، لاحتج الى استئناف الاستدلال . ولو قال : امتنع من ذلك ، وان أعطيت فيه من المعنى ما أعطيته في الفعل ، لم يكن القدح بذلك في مذهبه .

وكيف يصح التعلق بذلك ، والقول قبيل من الأفعال ؟ ومذهبهم في بعضها ، مذهبهم في سائرهما ؟ وانما قصد شيوختنا ، رحمهم الله ، بذكر ذلك التشنيع عليهم بذكر ما أن ارتكبوه وقالوا به خرجوا من الدين ؛ وهو القول : بأن الله ، تعالى ، كاذب بكذب العباد . والا فما يقتضيه هذا

الالزام في المعنى ، هو الأمر الذي يصرحون به ، وهو أن قولنا فعلا قد تعالى ومن جهته حدث ووجد . وقد ألزمهم شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، على قولهم في اثبات مقدور لقادرين ، اثبات قديمين مقدورهما واحد ، فلا يصح التمايع بينهما . وذكر أن هذا القول يفسد التعلق بهذا الدليل ، فيجب أن لا يصح لهم العلم بأن القديم واحد . ويبين أنهم أن قالوا : إنما يجوز كون مقدور لقادرين على جهتين ، فيكون تعالى قادرا على اختراعه ، والعبد على اكتسابه . وفي القديسين لا يصح ذلك ، بل يؤدي إلى أن يقدر عليه من جهة الاختراع فقط ؛ وذلك مما لا يجوز عندنا ، فذلك لا يصح . لأنه لا بد من أن يقولوا : أن جهة الكسب جهة " يحدث الفعل عليها . وقد قالوا مع ذلك : أنه تعالى قد أحدثه كسبا وقدر عليه من هذه الجهة لأنه باق ، تعالى ، كان على سائر الصفات ، على ما يعتمدونه في المخلوق ؛ والعبد قادر عليه من هذه الجهة . وهذا هو القول باثبات مقدور لقادرين من جهة / واحدة . وبين أن ما لأجله يدفع كونه مقدورا لقادرين منا ، وهو أن الكسب عنده يحل محل القدرة عليه ؛ ولا يجوز حلول المعنى الواحد في مكانين ؛ لا يتأتى فيما الزمناه ، فلا يمكنه أن يجعله أصلا .

واعلم أن الأصل في هذا الكلام ما قدمناه من الأدلة على استحالة كون مقدور واحد لقادرين ، لأنه يتبين به أن الطريق الذي به يعلم فساد ذلك في بعض القادرين به ، يعلم فساد في سائرهم . فاذا بين به ذلك ، صح أن من أفسده في بعض القادرين ، لم يمكنه العلم بأن المقدور الواحد لا يصح كونه مقدورا لقادرين قديمين . فعند ذلك ، يجب أن لا يصح تعلقهم بدليل التمايع وغيره من الأدلة ، لأنها أجمع تفتقر إلى العلم باستحالة

مقدور لقادرين . ومتى لم يبين ذلك ، لم يمكن الاعتماد على الوجه الذي الزمهم في أصل المسألة ، وان كان متى قصد به بيان ما يلزمهم على قوده من وجوه الفساد ، كان واضحا . وربما مر في كلامه ، رحمه الله ، أن قولهم بجواز مقدور لقادرين يؤدي الى أن لا يبرح لهم العلم بنفى الاثنين ، ويلزم على قولهم ذلك . وهذا يبين أيضا ، لكن الأول أولى من الوجه الذي ذكرناه .

فأما التعلق ، في استحالة مقدور واحد لقادرين ، بأنه لو صح ذلك لأدى الى كون ذلك الفعل ضرورة كسبا . وحكمهما يتنافى ، لأن من حق الضرورة أن لا يمكن الانصراف عنه ولا يتعلق به ذم ، وأحكام المكتسب بالفسد منه ، فيجب استحالة القول بذلك . وقد قال شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله : ان هذا القول هو الذي يصرحون به من جهة المعنى . فنعود في التحقيق الى أنه الزام عبارة ب / لأنهم يصرحون بأنه تعالى خلق الفعل فيه وأحدثه ، وهذا هو المعنى الذي يلزمهم به كون الفعل ضرورة . وقد قالوا به ، فلم يبق في الإلزام الا أنا سمناهم عبارة لا يطلقونها ، الا أن يراد بذلك ما قدمناه في الأدلة . على أن مقدورا واحدا لا يجوز أن يكون مقدورا من قادرين ، فيكون ذلك دليلا برأيه . أو نبين بذلك أن هذا القول يؤدي الى زوال المدح والذم عن العبد ، فيكون كلاما معهم في المخلوق .

فأما التعلق في استحالة كون مقدور واحد من قادرين ، بأنه يؤدي الى أن العبد شريك لله في فعله من حيث لا يتم فعله تعالى الا بأن يكتسب العبد ، ولا اكتساب العبد له الا بأن يفعل تعالى . وقد ذكره شيخنا أبو علي ، رحمه الله وقواه ، بأنه لو قال قائل : ان السموات والأرضين قد

فعلهما غير الله تعالى وإن كان الله قد خلقهما ، كان قد أثبت شريكاً له في خلقهما باجماع الكافة . فكذلك إذا أثبت ما خلقه الله من فعل العبد كسباً له ؛ وبين أن هذا يخالف معلوماً لعالمين ومسلوكاً للمالكين ، وبين أن ذلك لا يلزمنا في المتفاوتين في حمل الثقل ، لأن فعل أحدهما وإن كان لا يوجد إلا بفعل الآخر ، وحالهما في القدرة على ما هما عليه ، ففعل أحدهما متميز من فعل الآخر ، فلا تجب فيه شركة كما يجب ذلك في الكسب .

وقد قال شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، أن أقوى ما يلزمون عليه هذا الكلام ، أن يقال : قد علم أن الجسم الثقيل إذا لم يصح من أحد القادرين حمله الذي هو المقصود ، إلا بفعل صاحبه ، كإنا شريكين في حمله . وليس في الشركة المحقولة في الشاهد أوضح من هذا الوجه ، وإنا نحمل الشركة في المال على هذا تشبيهاً من / حيث يحصل في كلا المالكين أو بكلا الرجلين صرفاً ، ولا يتم أحدهما . فإذا صح ذلك ، وكان من قولهم : إن الكسب لا يتم من العبد اكتسابه إلا بأن يخلقه الله ، تعالى ، ولا منه سبحانه خلقه إلا بأن يكتسبه العبد ، فهو في الشركة أقوى من سائر ما قدمناه . فيجب أن يلزمهم القول بذلك . ثم قال : وهذا الزام منا إياهم عبارة ، لأن المعنى الذي نقصد الزامهم هم قائلون به ؛ وإنما يقصد الشيوخ بذكر ذلك ، التشنيع عليهم وإظهار مروقهم من الدين وخروجهم من الإسلام . فعلى هذا الوجه ، يصح الزامهم سماعاً . لأنه لا خلاف بين الأمة أن القول بذلك كفر ، وأن كل مذهب يلزم عليه إطلاق هذا القول فهو باطل . وقد أزمهم شيخنا أبو علي ، رحمه الله ، على هذا القول أن تكون إرادتنا من زيد الإيمان إرادة أن يخلقه الله تعالى . ولو جاز ذلك ، لكان أمرنا له

بأن يؤمن أمرا بأن يخلقه الله تعالى أو سؤالا له . وهذا يوجب أن نكون سائلين لله ما اخترنا بأنه لا يفعله ، وهذا قبيح . وقد بينا من قبل أن ذلك غير واجب في الإرادة ، لأنها تتبع الاعتقاد ، ولا يمتنع خلاف ذلك فيها .

وأما سؤالنا الله ، تعالى ، بما علمناه أنه قد لا يكون ، فالصحيح ما قاله شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله : أن ذلك قد يصح ؛ وإنما يصح في بعضه من جهة السمع ؛ والكلام في ذلك يذكر في الوعيد . وقد استدل رحمه الله على ذلك بأنه لو جاز فعل من فاعلين ، أحدهما قديم والآخر محدث ، لجاز فعل من فاعلين محدثين . فلما استحالة ذلك فيهما ، استحالة ذلك في القديم والمحدث أيضا . ودل على استحالة فعل من فاعلين محدثين ، / بأن ذلك يؤدي إلى أن قدرة أحدهما هي قدرة الآخر ، وإرادة أحدهما إرادة الآخر . لأن تفاير قدرتهما يؤدي إلى جواز أن يفعل أحدهما مع عجز الآخر أو تركه ، وهذا محال . فإذا استحالة ذلك ، جاز أن يجعل أصلا ، وتقاس عليه استحالة فعل من فاعلين أحدهما قديم والآخر محدث .

واعلم أن ما يدل على استحالة فعل من فاعلين ، إذا كان يعم جميع الفاعلين ، محدثين كانا أو قديم ومحدث ، فلا وجه يجعل أحدهما أصلا لصاحبه إذا كان الطريق في الدلالة يشمل الكل . فاما إذا كانت الدلالة على استحالة ذلك في المحدثين تخصصها ، لم يمتنع جملة أصلا . هذا إذا صح أن يحمل غيره عليه بطريق لا يكون ذلك دليلا في ابتداء المسألة ؛ فاما أن لم يصح ذلك ، لم يمكن حمله عليه . وهذه جملة فتى عن التفصيل .

قال رحمه الله : وليس لأحد أن يقول : إنها استحالة كون الفعل الواحد

من فاعلين محدثين ، من حيث يؤدي الى كونه في مكانين . واجاب بأن ذلك
انما يصح في الأفعال المبتدئة ، دون ما يفعل بالقدرة . ولا يصح التعلق به
مع ذلك ، لأن استحالة فعل من فاعلين في الفعل ، كاستحالة كونه في مكانين .
فليس بأن يجعل ذلك أصلا في الفعل ؛ بأولى من أن يجعل الفعل أصلا
في المكان . وما يحيله في المكان يحيله في الفعل ، فالتعلق به
لا يصح . وألزمهم رحمه الله على هذا القول ، كونه تعالى
والعبدَ جميعا مخبرين من حيث فعلا الخبر وآمرين من حيث
فعلا الأمر . وهذا يخالف العقل ، لأن الخير يكون خيرا
بالارادة ، فمن حيث فعلاه لا يجب كونها مخبرين وآمرين . لكنه يمكن
أن يقال : كان يجب كونه تعالى مريدا له ، على الوجه الذي يريده
المكتسب ، / فيؤدي ذلك الى ما ذكره . ولا يصح أن يقال : كان يجب أن
تكون ارادة أحدهما ارادة الآخر من حيث كان فعلا لهما ؛ لأن الارادة
انما تختص بالمريد من حيث توجب له حالا ، لا من حيث فعلها . لكن هذا
الكلام ، اذا صح ، رجع الى شبهه بما تقدم من الزام اشتقاق الأسماء . وقد
يدخل في هذا الكلام كثير ما نذكره في ابطال قولهم في المخلوق ، ونورده
من الالزامات ، فأخبرناه الى بابهِ لتلا يتكرر .

سؤال : قالوا : اذا جاز اثبات سلوك المالكين ، ومعلوم لعالمين ، ومراد
لمريدين ؛ فهلا جاز اثبات مقدور لقادرين ؟ فاذا صح من القادرين الحيين
أن يلتذّا بشيء واحد ويألما به ويشتهيا ، فهلا جاز أن يفعلا فعلا واحدا ؟
الجواب : انا قد بينا أن المعلوم لا يصير من حيث عكسه العالم على
وجه مخصوص ، ولا يصح ذلك فيه كما يصح وجب في القدرة ؛ ولذلك

صح من العالمين أن يعلموا معلوما واحدا ، وكذلك من المريدين ، وليس كذلك حال القادرين . لانا قد بينا أنه لا بد من صحة وقوع المقدور من جهة القادر على بعض الوجوه : وبيننا أن ذلك يؤدي الى الفساد . ويلزم على هذا الوجه أن يجزوا مقدورا لجماعة قادرين ، كما يجوز اثبات معلوم واحد لجماعة عالمين ، وهذا مما لا يرتكبه القوم ، ومن ارتكب منهم ذلك ، لم يمكن أن نبين فساد قوله الا بمثل ما نبين به فساد القول في الاثنين . فلذلك وجب الاعتماد على الجواب دون المعارضة . وقد بينا أن العلم الذي يؤثر في صحة وقوع الفعل محكما ، لا يصح أن يكون الا واحدا ، وهو علم القادر دون من ليس بقادر ؛ / وكذلك الارادة المؤثرة في ذلك .

فأما كون مملوك لمالكين ، فانا لا نجيزه على الحقيقة ، لأن المالك هو القادر على الشيء ، والمملوك هو المقدور ، على ما دللنا عليه من قبل . فاذا ثبت استحالة مقدور لقادرين ، استحال مملوك لمالكين . وانما اللبس الحال في ذلك على من فصل بين الأمرين ، لأن استعمال الملك في محل الفصل يستعمل بالتعارف كثيرا . فيقال في الدار أنها ملك لزيد ومملوكة له . وهذا مجاز يعنى به أنه يصح منه التصرف فيه ، وأنه يقدر على ذلك . ومتى أريد بالملك هذا الوجه ، عاد سؤالهم في التحقيق الى أنهم أرادوا به أنه اذا صح منهما أن يفعلا في المحل الواحد فعلين فيجب صحة فعل من فاعلين . وهذا قبل التأمل واضح الفساد ، لأن الجوهر يحتمل فعل كل قادر ، فلا يجب أن يكون محل فعل زيد يختص به . وليس كذلك حال الفعل ، لأنه يختص به . ولذلك جاز كون المملوك ، على هذا الوجه ، مملوكا لجماعة كثيرة ؛ واستحال كون الفعل فعلا للجماعة . وجاز أن يملك تعالى

الشيء جماعة كثيرة" ، واستحال أن يجعل الشيء الواحد فعلا لهم كلهم .
 وجاز في الاثنين أن يملكا الشيء الواحد من وجه واحد ، بأن يسوغ لأحدهما
 فيه من التصرف ما يسوغ للآخر ؛ وجاز أيضا أن يملكاه من وجهين .
 ولم يصح ذلك في القدرة . وإنما صح من الجبين أن يلتذا بالشيء الواحد
 وبألمابه ، لصحة تعلق الشهوة الكثيرة وتغور الطبع بالشيء الواحد . والعلة
 أن الالتذاذ موقوف على كونه مشتهى^(١) ومدركا ، وليس فيهما ما يختص
 بحى دون حى ، فقارن / حاله حال الفعل . ولذلك صح من الخلق الكثير
 الالتذاذ بالشيء الواحد وشهوة الشيء الواحد ، واستحال ذلك في المقدور .
 سؤل لهم . قالوا : إذا جاز اثبات قدرة على مقدورات كثيرة عندهم ،
 فهلا جاز اثبات مقدور لقدرتين وقادرين ؟ وإذا جاز كون القدرة قدرة على
 الضدين على البذل ، فهلا جاز كون القدرتين متعلقتين بمقدور واحد على
 البذل ؟ الجواب : ان هذا السائل يشين بين الأمرين نسبة تقتضى بيان الفرق
 بينهما ، وإنما هو في حكم المبتدئ بالمطالبة بالفرق بين أمرين . ونحن
 نجيبه بأن القدرة لما هى عليه في جنسها تقتضى صحة التعلق بأشياء ،
 والا لم يكن بين القادر والمأجور والمضطر فصل . وتعلق القدرتين بالمقدور
 الواحد يؤدى الى قلب جنسها من حيث يصح ايجاده بأحدهما وان عدم
 الآخر ، أو أن يستحيل وجوده بأحدهما اذا عدم الآخر . فوجب استحالة ،
 وصار نفس ما اقتضى جواز تعلق القدرة الواحدة بالمقدورات ، يقتضى
 تعلق القدرتين بمقدور واحد . ولذلك صح تعلقها بمقدورات لا تنحصر ،
 ولم يصح كون المقدور الواحد مقدورا بقدر لا تنحصر . والبذل في
 القدرتين اذا كان المقدور واحدا يؤدى الى اخراجهما أو أحدهما من أن

(١) مشتهى : فى الأصل . مشتهيا .

يكون قدرة عليه ، والبطل في المقدورين الضدين ، والقدرة واحدة ، لا يؤدي الى ذلك ، فافسرنا من هذا الوجه .

وقد أجيب عن ذلك بأنه اذا جاز أن يفعل بالجارحة الواحدة أفعالا ، ولم يجز ، قياسا على ذلك ، أن يفعل الفعل الواحد بجارحتين ؛ / فكذاك لا يجب من حيث جاز أن يفعل بالقدرة الواحدة أفعالا ، أن يصح أن يفعل بالقدرتين فعلا واحدا . وليس لهم أن يقولوا : ان بالجارحة لا يفعل الفعل في الحقيقة ، وانما يفعل بالقدرة ؛ فالمعارضة بما ذكرتم لا تصح . وذلك لأن الغرض بقولنا : انه يفعل بالجارحة أفعالا ، أنها اذا حلتها القدرة صح أن يتبادر فيها فعلا بعد فعل . واذا كان هذا هو المقصد ، فالكلام سليم لازم ، وان كان ما قدمناه من الجواب أولى أن يعتمد عليه .

سؤال . قالوا اذا كان سبحانه هو المتقدر لنا على الفعل ، فيجب أن يكون هو عليه أقدر ؛ كما أنه اذا أعلمنا الشيء ، فهو به أعلم ؛ واذا جعلنا مدركين للشيء ، فهو مدرك له .

وهذا غلط ، لأن ذلك لا يطرد في كل الأمور ، لأنه تعالى هو الذي يجعلنا مشتبهين للشيء ، ولا يجب كونه مشتبهيا له ؟ وكذلك قد يعجزنا عن الشيء ، ولا يجب كونه عاجزا عنه ؛ وكذلك يتفقر طباعنا عن الشيء ، ولا يصح ذلك فيه ؛ فكذاك القول فيما سأل عنه في القدرة . ومتى يبين الوجه في استحالة ما ألزمناه ، بينا الوجه في استحالة ما سأل عنه . لأن ما يؤدي اليه كونه قادرا على مقدور العباد من الفساد ، يكاد يزيد على ما يؤدي كونه مشتبهيا . وليس له أن يقول : ان سائر ما ذكرتم من الصفات يستحيل عليه تعالى اسلا ، وكونه قادرا يصح عليه ، كصفة كونه عالما ،

فيجب حمله عليه ، وأن يقضى بأنه إذا وجب كونه عالما بما يعلمه العباد ، أن
يجب كونه قادرا على ما يقدر عليه العباد . وذلك لأن ما يصح أن يقدر عليه
العباد في أنه يستحيل كونه قادرا عليه ، مثل جميع الأشياء في أنه يستحيل
أن يعجز عنها / أو يشتهيها . ولا يجب من حيث صح كونه قادرا على أشياء
أن يسقط ما ذكرناه ، لأنه في الوجه الذي سألوا عنه يستحيل كونه قادرا ،
كما يستحيل كونه عاجزا ومشتها . فالكلام صحيح .

وبعد ، فإن القديم ، تعالى ، إنما يجب أن يعلم معلومات العباد ، لا لأنه
إذا أعلمهم صح أن يكون عالما بها ، لكن لأن من حق المعلوم أن لا يختص
ببعض العالمين ؛ فإذا حصل تعالى عالما لنفسه ، وجب كونه تعالى عالما بها
أجمع ؛ وليس كذلك حال المقدور ، فالتعلق بذلك بعيد .

وبعد ، فإنه يجب أن يشتهه جل وعز قادرا على الفعل من الوجه الذي
قدر العبد عليه . وهذا يوجب أن يكون كسبا بقدرته تعالى ، وذلك يمنع
من اثبات قدرة للعبد على اكتسابه أصلا . كما أنه لما كان مخلوقا بالله
سبحانه ، لم يصح كون العبد قادرا على خلقه . على أنه يجب أن يجوز
أن يتقدر تعالى العبد على الفعل من سائر جهاته ، كما جاز أن يعلمه
المعلوم من كل جهة . والا فإن جاز أن يفرق بينهما في هذا الوجه ، ليجوز
أن يفصل بينهما فيما سألوا عنه .

سؤال . قالوا إذا كان تعالى قادرا لنفسه ، فيجب كونه قادرا على كل
مقدور ؛ كما يجب كونه عالما بكل معلوم ، إذا كان عالما لنفسه بهذا . وكون
العبد قادرا عليه ، لا يخرج من هذه القضية . كما أن كونه عالما به ،
لا يخرج تعالى من كونه عالما به . وهذا قد بينا فساد في باب الإرادة ؛
وبينا أنه المقدور يختص ، وأن المعلوم والمراد لا يختص ؛ وبيننا أن حال

الكل سواء في أن ما مسح أن يوصف تعالى به ، يجب أن يوصف به ،
وانما / يختلفان في باب لصحة ؛ وأوردنا فيه ما لا طائل في اعادته .

سؤال . قالوا : لو قدر العبد على شيء دون الفزع الى القديم ، تعالى ،
فيكون هو المخترع له والموجد كما أنه تعالى يقدر على الشيء دون العبد ،
لأدى الى أن له شريكا في الأفعال والى أن يستغنى العبد فيما يخترعه عن
الله . كما لو قال قائل : اني أثبت قادرا يصح أن يخلق مثل السموات
والأرضين ؛ لكان قد أثبت لله شريكا . فيجب لذلك القول بأن مقدور العبد
مقدور لله تعالى .

وهذا غلط ، وذلك لأن العبد ، وان أحدث الفعل وأوجده ، فانما صح
منه ذلك من حيث جعله تعالى على الصفات التي لولا كونه عليه لما صح
منه أن يحدث ويفعل ؛ فكيف يقال : انه يؤدي الى أن يستغنى عنه تعالى
في ايجاد الأفعال ؟ ولو لزمننا ذلك ، للزمهم أن يستغنى عنه تعالى في اكتساب
الفعل ؛ وكيف يستغنى في ايجاد الأفعال عن لا يتم منه ايجاده ، الا بما
لا يكاد يحصى عددا من أفعاله وتفضله ؟

فأما ماله قلنا : ان من أثبت قادرا غير الله ، تعالى ، على الأجسام ، فهو
قائل : بأن لله شريكا .

فلانه قد علم أن القادر على الجسم هو القادر لنفسه ، فلا يصح أن
يكون فاعل الأجسام الا فديما لها ، فلذلك وجب على قائل هذا القول أن
يكون مثبتا لاله ثان مع الله . وليس كذلك حال العبد اذا اخترع الأعراض ،
لأن ذلك يصح بالشكر الدالة على حدث المحل ؛ فكيف يلزم بذلك اثبات
اله ثان ؟ ولو جعل الأمر بالضد من ذلك ، لكان أقرب . لأنه من حيث أثبتناه

قادرا بقدرة ، فقد أثبتناه محدثا ، ووصفه / بذلك ينفي كونه قديما وشريكا لله . وانما يوصف المشرك بأنه مشرك ، من حيث فعل الكفر أو من حيث استحق العقاب العظيم ، كان موجدا أو مشركا مع الله غيره ؛ ولم يوصف بذلك اشتقاقا من قوله بالشرك ، ولو كان اشتقاقا لوجب كونه مأخوذا من اثباته ربنا مع الله . فأما وصفه بذلك من حيث يصف الفعل الواحد بأن الفاعلين اللذين أحدهما هو القديم والآخر المحدث قد اشتركا فيه ، فلا يجب . فكيف يقال : ان هذا القول منهم شرك ؟ وهذا يبين أنهم ألزموا اطلاق أمر فطليح مستثنى عند عوام الناس ، وفي الشريعة ، على ما بيناه .

وقال شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، في نقض الارادة : لا يستنع أن يوصف ، تعالى ، بأنه قادر على مقدرات غيره ، ويراد بذلك أنه يقدر على المنع منها . وهذا يبين اسقاط هذا السؤال ، لأنه اذا كان هو الذي يقدرنا ويصح أن لا يقدر ، وبعد الاقدار أن يسع ، فكيف يجب أن يكون شريكا له تعالى على هذا القول ؟ ولا فرق بين من قال ذلك ، وبين من قال : انه اذا ملكنا الشيء وجعل لنا فيه ضروبا من التصرف تستحيل عليه ، فيجب أن يكون شريكا له في الملك . واذا علمنا الشيء في الحقيقة على الوجه الذي علمه ، فيجب كوننا شركاء له . واذا أقدرنا على نفس ما قدر عليه ، فقد جعلنا شركاء له . واذا صح أن يجعلنا قادرين وفاعلين ، فتجب بذلك الشركة ، وهذا في نهاية السقوط . وما يتعلقون به من الظواهر في أنه تعالى يجب كونه قادرا على كل شيء ، سيطله فيما بعد / عند ذكر الكلام في المخلوق ، فلا وجه لتقديمه الآن .

سؤال : قالوا : لا يستنع أن يكون المقدور الواحد مقدورا لله سبحانه

وللعبد من وجهين ، وان استحالة كونه مقدور من قادرين من جهة واحدة .
كما يصح كونه تعالى وكون العبد في المكان الواحد على وجهين ، وان
استحالة كونه الجسمين في مكان واحد ، من حيث يجب كونها فيه على
وجه واحد .

واعلم أن هذا الكلام يبعد أن يورد ابتداء ، لأنه لا شبهة فيه ، لأنه
لا يجب ، اذا جاز كونه تعالى والعبد في المكان الواحد على وجهين ، جواز
مقدور واحد من قادرين على وجهين ؛ لأنه لا نسبة بين الأمرين ؛ فكيف
يحمل أحدهما على الآخر ؟ وانما يصلح ذكر مثل ذلك على جهة الاعتراض
على من قال : لو جاز كونه مقدور من قادرين على وجهين ، لجاز ذلك على
وجه واحد . لأنه لا فصل في العقل بين الجهة الواحدة والجهتين ؛ فمعد
ذلك يسأل عن هذا السؤال ، وان بعد . فأما اذا تعلق به في ابتداء الكلام ،
لم يمكن فيه معنى ، وهو ساقط على كل حال . وذلك أنا لا نقول : ان
القديم ، تعالى ، كائن في المكان على الحقيقة ؛ وانما يراد بذلك أن صنعه
وتدبيره في الأماكن ، فيكون هو المذكور ويراد به غيره ، ويراد به أنه يعلم
الأماكن وما فيها وأنه الحافظ لها . ومعنى قولنا في الجسم أنه في المكان ،
أنه مجاور له معتمد عليه . فلم يحصل الشينان في مكان واحد ، لا على وجه
ولا على وجهين على حسب قولهم في الفعل الواحد : أنه متعلق بالقادرين ؛
فكيف يصح التعلق بذلك في هذا الباب ؟

وقد بينا أن المانع من كونه مقدور واحد لقادرين ، أن ذلك يؤدي الى
كونه موجودا معدوما ، والى سائر ما قدمناه من / ضروب الفساد . وهذا
لا يصح في كونه تعالى والعبد في مكان واحد ، لو صح ذلك على الحقيقة .

لأن ذلك لا يؤدي الى امر يستحيل ، كما يؤدي اليه كون الجسمين في مكان واحد . لأن كونهما في مكان واحد ، يوجب قلب جنس الجسم ؛ وكونه تعالى في المكان الذي فيه الجسم ، لو صح ذلك فيه ، لا يوجب هذا المعنى ألبتة ؛ فلهذا فصلنا بين الأمرين . وكون مقدور واحد من قادرين على وجهين ، كهمو على وجه واحد في باب الاستحالة ؛ فلذلك وجب التسوية بينهما . كما أن المعلوم الواحد ، لما صح كونه معلوما من وجه واحد ووجهين ؛ سوينا بين الأمرين فيه .

وقال شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، لو تعلقوا بالعرض والجوهر وأن كونهما في مكان ، يجوز وأن استحالة ذلك في الجسمين ، وقاسوا عليه المقدور ، كان أقرب ، لأن العرض في الحقيقة يصح أن يكون في المكان . قال : لكن هذا باطل أيضا ، وذلك أن مكان الجوهر ما يعتمد عليه ، ومكان العرض نفس الجوهر ، فلم يحصل في الحقيقة في مكان واحد . فإن أريد بذلك أن لجسم قد يتمكن عليه جسم آخر ، وتعلقه مع ذلك الأعراض . فقد حصل في مكان واحد . وهذا أيضا لا يصح لأن الجوهر المتضمن عليه ماسه ولم يحصل فيه في الحقيقة ، والعرض حصل فيه في الحقيقة ، فلم يحصل إذن في مكان واحد . ولهذا قال ، رحمه الله : أن الذي يوصف في الحقيقة بأنه كائن في المكان هو العرض دون الجوهر ؛ وإنما يشبّهه الجوهر به من حيث يجب انتفاء سكونه لولا المكان ، على بعض الوجوه ؛ كما يجب انتفاء العرض ، لولا المحل .

وبعد ، فإن ذلك لو صح وثبت في العرض والجوهر ، لم يصح حل المقدور عليه . لأن كونهما في المكان الواحد / لا يؤدي الى فساد ، من حيث

كان أحدهما بالحلول والآخر بالمجاورة بأن يجب صحة ذلك فيهما الأمر يرجع الى جنسهما . وليس كذلك كون الجسمين في مكان واحد ، لأن ذلك يوجب الفساد ، ولم ينح ذلك من حيث وجب حصولهما في المكان على وجه واحد ، لأن عندنا يجوز اجتماع العرضين المختلفين والمباينين في محل واحد . وإن كانا قد وجدا على وجه واحد ، فكيف يصح حمل المقدور على ما ذكره ؟ وقد بينا أن اثبات مقدور لقادرين على وجهين ، يؤدي من الفساد الى مثل ما يؤدي اليه كونه مقدورا لهما على وجه واحد ، فيجب استحالة ذلك فيهما .

ولو قلب هذا الكلام عليهم ، فقل : اذا استحال كون الجوهر الواحد في مكانين على وجه ووجهين ، وكون المرض الواحد في مكانين على وجه واحد ووجهين ، فيجب استحالة ذلك في المقدور الواحد من وجه ووجهين ؛ لكان أقرب مما يتملقون به .

فأما ما يقوله أبو علي ، رحمه الله ، في الكلام فلا يلزم أيضا عليه المقدور ؛ لأنه لا يجوز ، وجود الكلام في محلين على وجه واحد ووجهين ، بغيره . وذلك الغير الموجود منه في المحال متغاير مختلف ، فلذلك صح عنده ذلك . لأن الشيء الواحد اذا احتاج الى أمور متعارفة في كونه في المحال ، وجاز عدم بعضها مع وجود البعض ، لم يتمتع كونه حالا في محلين مرة ؛ وفي أحدهما أخرى . وليس كذلك حال المقدور من قادرين ، لأنه لا يوجد من جهتهما ، لكونهما قادرين عليه ، ولا يحتاج الى معنى سواهما . فاستحالة ذلك فيه اذا كان من وجهين ، كاستحالته اذا كان من وجه واحد .

على أن الذي ذكره في القديم ، تعالى ، لا يصح اهم : لاله يصح كونه في الأماكن كلها ، ولا يختص بمكان دون / مكان لو صح ذلك عليه ؛ ولا يجوز عندهم تعلق القدرة بأكثر من قادرين : فكيف يقاس أحدهما على الآخر ؟ سؤال : قالوا : لما كان فعل العبد لا يكون ، الا بجارحة وبقدرة ، ولم يستغن أحدهما عن الآخر ؛ فكذلك يجب أن يكون لها فاعلان مختلفان أحدهما خالق والآخر مكتسب ، ولا يستغنى بكل واحد منهما عن الآخر .
واعلم أن الفعل لا يكون بالجارحة ، وإن كان يحتاج في حال وجوده الى أن يكون حالا في بعضها . ولا يجب أن يكون كائنا بها من حيث احتاج اليها ، كما لا يجب أن يكون العلم كائنا بالحياة من حيث احتاج اليها ، والمرض كائنا بالمحل من حيث يحتاج اليه . ولو كان ذلك صحيحا لوجب كون المحل فاعلا ، ولتعلق به أحكام الفعل من الذم والمدح والعقاب ، ولما تصرفت الجملة بإرادة واحدة . ولا فصل بين أن تكون الجارحة آلة أو غير آلة ، لأنها وإن كانت آلة فالفعل لا يكون بها وإن كان الفاعل في إيجاد الفعل يحتاج اليها كما يحتاج الى المحل .

فأما القدرة ، فالصحيح أن الفعل يكون بالقادر ، وإن كان لا يحصل قادرا الا بها ؛ وأن لا يقال : أن الفعل يكون بالقدرة . ولذلك يصح الفعل منه إذا كان قادرا ، وإن لم يكن قادرا بقدرة .

وهذه الجملة تبين فساد ما ظنه السائل وجعله أصلا . وإذا بطل ذلك فيه ، لم يصح حمل الفرع عليه . ولو صح ما قاله أيضا ، لكان انما تجب حاجة الفعل الى فاعلين مختلفين ، متى بين أن علة حاجته الى قدرة وجارحة موجود في الفرع . فإذا لم يبين ذلك ، فليس الجامع بينهما من غير علة ؛

الا كالمفروق . ولا فرق بين من قال ذلك ، وبين من قال : اذا كان الفعل قد يحتاج الى محل / وآلة ، وقد يحتاج في المحل الى معنى ؛ كالعلم وقد يحتاج الى قدرة . وهذه أمور مختلفة ، فيجب تجويز حاجته الى ثلاثة فاعلين مختلفين أو أربعة . فاذا لم يسح ذلك ، فكذلك ما قالوه . وبعد ، فان ما قاله ، لو صح ، لم يؤد الى كون الفعل موجودا معدوما . والقول باثبات فعل من فاعلين ، يؤدى الى ذلك ، فيجب القضاء بالفرق بينهما .

سؤال : قالوا : لا يخلو فعل العبد من أن يكون فعلا له من جميع الوجوه ، أو فعلا للقديم من جميع الوجوه ، أو فعلا من الخلق من بعض الوجوه ومن القديم من بعض . ولا يجوز أن يكون فعلا للعبد من كل وجه ، لأن ذلك يوجب مخالفته للعبد من جميع الوجوه من جهة الحدوث والحاجة والضعف . لأن الفعل يجب كونه مخالفا لفاعله ، من الوجه الذى كان فعلا له . ولا يجوز أن يكون فعلا للقديم من كل جهة ، لأنه يوجب كونه موصوفا به . فَكَبَّتْ أَنَّهُ اللَّهُ ، جل وعز ، من حيث اخترعه ، وللعبد من حيث تحرك به بقدرة محدثه . وهذا يوجب اثبات فعل من فاعلين .

وأعلم أن ما أبطلوا به كونه فعلا للعبد ، من كل وجه فاسد ، لأنه لا يجب كون الفعل مخالفا لفاعله من الوجه الذى له صار فعلا ، بل قد يجب من هذا الوجه أن يوافقه . لأن الفاعل متا محدث وقَعِل ، وما يفعله لا بد من كونه محدثا وفعلا ؛ وكيف يتوصل بذلك الى ما قالوه ، وانما نقول : الجسم لا يفعل جسما ، لا من حيث كان يجب كون الفعل مخالفا لفاعله ، لكن للدلالة التى قدمناها في هذا الباب . ولصحتها قلنا : ان من حق

الفاعل أن يكون مخالفا / لفعله ، لأنه أن كان الفاعل جسما ، فأنما يفعل ما هو مخالف له في ذاته . وإن كان القديم ، تعالى ، فأنما يفعل ما هو مخالف في ذاته . وإن كان القديم ، تعالى ، فأنما يفعل الأجسام والأعراض ، وهو مخالف لهما .

فأما القول : بأن الفعل يجب أن يكون مخالفا لفاعله من الوجه الذي عليه صار فعلا ، فلا يجب لما قدمناه . وإذا لم يجب ذلك ، لم يمتنع كونه فعلا للعبد ، وإن كان كالعبد في الحدوث . فأما الحاجة والضعف ، فلا يوصف فعل العبد بهما ، كما يوصف هو بهما . ولنا نقول : أن الفعل " فعل " للعبد من جميع الوجوه ، لأن الوجه الذي عليه يكون فعلا له هو الحدوث فقط ، وليس له بكونه فعلا له وجوه . فلا يمتنع إذن كونه فعلا للعبد فقط ، وإن شاركه في الحدوث . ولا يجب أن يثبت له فاعلا سواه .

وقد بينا أن قولهم : أن الفعل فعل للعبد من جهة الكسب ومن جهة أنه يحرك بقدرة محدثة ، ليس بمقول على وجه يصح أن يتعلق بجملته ، فلا طائل في اعادته . وقولهم : لما لم يشبه المتحرك حركته والساكن سكونه ، لم يشبه الفاعل فعله من حيث كان فعلا له ، ووجب أن يخالفه من هذا الوجه ، كما خالفت الحركة المتحرك من حيث كانت حركة له . فصح أن فعل العبد حادث " بالله تعالى ، بعيد " وذلك لأن المتحرك إنما خالف الحركة ، لا من حيث كانت حركة له . ولذلك كان مخالفته لغير حركته : كمخالفته لحركته ؛ ومخالفته لحركة غيره ، كمخالفته لحركته . ونا خالفه من حيث كان جوهرًا ، وذلك كوننا مخصوصا . فيجب على هذه القضية ، أن يكون الفاعل مخالفا لفعله في جنسه / لا في الوجه الذي صار

فعلا له ، كما قلناه في الحركة ؛ وأن لا يكون مخالفا له في الحدوث وفي الوجه الذي صار فعلا له ؛ كما لا تخالف الحركة المتحرك في الوجود والحدوث ، فهما في الوجه الذي بيناه لا يختلفان .

سؤال . قالوا : وجدنا جهة انشاء الحركة واختراعها غير جهة التحرك بها ، لأنه قد يتحرك بها من لا ينشئ الحركة ، وينشئها من لا يتحرك بها . وقد يضطر الى الحركة من لا يضطر الى انشاء عينها ، فيجب اذا ارتفع عنه الاضطراب أن يطلق له ما كان مضطرا اليه من التحرك دون ما لم يضطر اليه من جهة انشاء الحركة ، وذلك يوجب كونه مكتسبا وقاصدا الى التحرك فيما يتصرف فيه ، وهذا يوجب أن منشيء الحركة هو الله ، تعالى ، والمكتسب لها هو العبد .

وهذا فاسد ، لأن المتحرك بالحركة لا يجوز كونه مضطرا اليها ولا مكتسبا لها . لأن هذه الصفة تصح في الحي القادر دون المحل ، سواء جعلنا الضروري في الالجد أو أردنا بها أن تفعل فيه ما لا يمكنه الاتفكاك منه ، على ما نبينه من بعد . وهذا يبطل قول السائل : ان المضطر الى التحرك اذا زال عنه الاضطراب ، وجب كونه مكتسبا . لأن المكتسب غير المتحرك ، ولأن المتحرك لا يكون مضطرا الى الحركة . ولو صح كون المحل مضطرا الى التحرك ؛ لم يجب اذا ارتفعت الضرورة أن يكون مكتسبا ؛ لأن أحد الأمرين لا يعاقب / الآخر . لأن الجباد قد لا يكون في الحال مضطرا الى شيء يفعل فيه ولا يكون مكتسبا ، فكذلك العاقر ؛ بل الواحد مناقذ بزول عنه الاضطراب الى العلم ؛ فلا يجب كونه مكتسبا الا بعد حدوث أمر آخر . وقوله : ان المضطر الى التحرك لا يكون مضطرا الى انشاء عينها ؛

بهم أن الاضطرار الى انشاء العين يصح . وليس الأمر كذلك اذا جعل
فائدة الضرورة أن يفعل فيه ما لا يمكنه الاتفكاك منه . فأما اذا جعل المراد
به الاجاء ، فغير ممتنع أن يكون مضطرا الى انشاء الأفعال . ولا يجب ،
بزوال الاضطرار ، كونه مكتسبا ؛ بل هو مكتسب في الحال ، وان لم يزل
الاضطرار ؛ فيكون في حال الضرورة وزوالها منشئا وفعلا . وذلك يبطل
ما ظنه من أن بزوال الاضطرار يصير مكتسبا ، وان كنا قد بينا فساد
ما يتعلقون به في الكسب ؛ فلا وجه لاعادة القول فيه .

سؤال . قالوا : اذا جاز أن تكون الحركة معلومة من وجه ، مجهولة
من وجه ؛ لم يمتنع كونها مخلوقة من وجه ، مكتسبة من وجه ، مقدورة
عليه من وجه ، معجزة عنه من وجه .

وهذا أيضا ما يمكن أن يورد على من أبى كون الشيء مقدورا لقادرين
من حيث أحال أن يكون له وجهان ، أو من حيث سوى في ذلك بين استحالة
مقدور لقادرين من وجه واحد ومن وجهين . فيقال لهم : اذا جاز في المعلوم
ذلك ، فهلا جاز مثله في المقدور ؟ فأما إرادته ابتداء ، فمبني . وقد بينا
ما يكون مسقطا له ، لأن العلم يتعلق بالشيء على سائر وجوه التي هو
عليها . وكما يجوز ذلك في العلم ، فغير ممنوع أن يجهل على كل وجه يعلم
عليه . فغير ممتنع أن يجهل الحركة باقية / وحادثة من يعلمها موجودة ؛
كما لا يمتنع أن يعلمها من كل هذه الوجوه ؛ وكما لا يمتنع أن تعلمها
الجماعة ، أو يعلمها بعضهم ويجهلها بعضهم . وليس كذلك حال المقدور ،
لأن تعلقه بالقادرين من وجهين محال ، ومن وجه واحد يؤدي الى كونه
موجردا ، معدوما ، الى غير ذلك مما بيناه من وجوه الفساد ؛ فلذلك فارق

ما قالوه . واذا استحال تعلق المقدور بقادرين ، استحال كونه مقدورا من وجه ممجوزا عنه من وجه ، مخلوقا من وجه مكتسبا من وجه ؛ وان كنا قد بينا أن الكسب لا حقيقة له .

وقد بينا من قبل أن حمل الشيء على غيره انما يصح اذا اجتمعا في علة أو دلالة ، والا لم يكن الجمع أولى من الفرق ، وبيننا أن هذا القول يوجب عليهم جواز مقدور واحد من قادرين من وجه واحد ، كما جاز ذلك في المعلوم . ويلزمهم أن يجوزوا كونه قادرا على كل شيء يجوز أن يعلمه ، وأن يكون العالم عالما بالشيء في حال كونه ، كما يكون قادرا عليه في حال كونه . لأن ما قالوه ، اذا لم يبينوا فيه علة ، فسائر ما ذكرناه لازم لهم . وانما جاز أن يعلم العالم الواحد الشيء من وجه ، ويجهله من وجه ، لأن العلم به من الوجهين متاير " ، وطريق أحدهما غير طريق الآخر ، أو يصح أن يكون غير طريق الآخر ، والمقدور مخالف له في ذلك ، وهذا يسقط جميع ما أورده .

سؤال . قالوا : ان الواجب ، فيما يصح ويستحيل من الأمور ، اعتبار الشاهد ، وقد علم أن الفعل في الشاهد انما استحال من فاعلين من حيث اشتركا فيما يفعلان به وفيه ومن أجله ، فاقضى ذلك أن لا يكون الفاعل فاعلا إلا بما يحله . والفعل / الواحد يستحيل كونه في مكانين ، لأن عين الفعل أوجب استحالاته من فاعلين . فاذا كان ذلك مرتعا عن القديم ، جل وعز ، لم يمتنع كونه فاعلا لفعل غيره لفارقتة الفاعل منا ، مما أحال ذلك فيه .

وهذا ما بينا أن إرادته يمكن على من قال : انما له استحال كون الفعل الواحد من القديم والمحدث استحالاته من المحدثين ، فيمكن أن يورد عليه ذلك .

فأما إذا اعتلّ بغير هذه الطريقة ، أو حمل الغائب على الشاهد بغير هذا الوجه ، فالتعلق في افساد قوله بهذا الوجه يبعد ، والتعلق به ابتداء بعيد . لأنه لا يجب ، إذا استحال فعل من محدثين لعله ، أن يصح عند زوالها من فاعلين أحدهما قديم والآخر محدث . لأن اثبات ضد حكم العلة بزوالها ، لا يجب ؛ والا يجب زوال الحكم بزوال العلة من حيث جاز اثباتها بعلتين مختلفتين .

وبينا أن هذا التعليل يوجب عليهم تجويز اثبات قديمين مقدورهما واحد ، وذلك يمنع من تعلقهم بدليل التامع . وقد بينا وجوها كثيرة تقتضى استحالة فعل من فاعلين ، على أى صفة كانا ؛ وهذا يسقط ما تعلقوا به . وإن كان قولهم : أن الفاعلين منا قد اشتركا فيما يفعلان به وفيه وإجله ، فليس كذلك . لأن الدواعى قد يجوز أن تخشف فيهما ، ولأن كل واحد يتبدى في محل قدرته ، ولا يصح من الآخر ذلك في هذا المحل .

وعلى قولهم ، يجب أيضا في القديم ، تعالى ، مثل هذا ، لأنه إذا لم يجز أن يخلق كسب غيره الا والقدرة والعلم والآلة وسائر ما يحتاج اليه العبد حاصل ، فيجب أن يكون مساويا للعبد فيما قالوه .

وكل ذلك يبطل تعلقهم بهذا الوجه .

سؤال : / قالوا إذا جاز كون الانسان بكماله فاعلا واحدا ، فيكون الفعل الواحد من الأجزاء الكثيرة ، فيجب تجويز كونه فعلا لفاعلين ؛ وكما جاز كون ذلك الفعل فعلا للجزء الذى حله ولمّا لم يحله من الأجزاء . وكذلك لا يمتنع كونه فعلا لفاعلين وإن حل أحدهما وهو المحدث ، دون الآخر الذى هو القديم .

واعلم أنا قد بينا أن الانسان فاعل واحد من حيث اختص بأنه قادر "واحد" ومريد "واحد". ولذلك يتصرف بإرادة واحدة ، وبحسب علمه وإدراكه وآلاته . ولذلك يستحق الذم على قبيح فعله ، والمدح على واجبه دون كل جزء منه ؛ فصار من هذا الوجه بمنزلة الشيء الواحد . فلا يصح أن يقال في كل جزء منه أنه فاعل ، بل كل جزء منه في أنه لاحظ له فيما يختص الجملة بمنزلة الأجزاء البانية منه . ولذلك يجوز أن يفعل في غيره ، كما يجوز أن يفعل في بعضه . وهذا يبطل الجهالة التي أصلها السائل ورام بناء فعل من فاعلين عليها . هذا ، على أنه لم يبين العلة الجامعة بين الأمرين ، ويلزمه على ما أورده تجويز فعل من فاعلين كثيرين بعدد أجزاء الانسان . وانما جاز وجود الفعل من جملة الانسان ، وإن حل بعضه من حيث اختص بأنه قادر عليه . والفعل ، في كونه فعلا ، يتعلق بالقادر دون المحل . واستحال كون فعل من فاعلين ، لأن كونهما قادرين عليه يستحيل ، كاستحالة كون الفعل الواحد من مكانين . وما ذكره ، من أن الفعل يحل الفاعل ، فغلط عظيم . لأن ذلك يستحيل عندنا في جميع الفاعلين من قديم ومحدث . وانما يجوز في المحدث أن يحل فعله في بعضه .

سؤال . قالوا : إذا جاز أن / يكون الواحد منا عالما ، قادرا ، حيا بما يفعله الله تعالى فيه ، فكذلك يجوز أن يصير فاعلا ومكتسبا لما يفعله الله سبحانه فيه ؛ لأن كل ذلك من صفات الحي منا . وكما يختص تعالى بأن يجعل الواحد منا قادرا عالما دون غيره ، فكذلك يختص بأن يجعلنا فاعلين مكتسبين دون غيره .

واعلم أن هذا السائل لا يخلو من أن يقول : إن الواحد منا يصح كونه فاعلا في الحقيقة ؛ كما يصح كونه عالما قادرا ، أو يحيل ذلك فيه . فإن أجاب :

كونه فاعلا — وقد بينا من قبل أن كونه موجدا ومحدثا يمنع من كون غيره محدثا لِمَا أحدثه ، لما بيناه من قبل ، إلا أن يصفه بأنه فاعل مجازا — فلا يصح له حمله على كونه قادرا ، وإن أحال كونه فاعلا ومحدثا ، فلا وجه لما تعلق به . وقد بينا أن ما يذكرونه في الكسب لا حاصل له ، ولا يصح لهم حمله على كونه قادرا عالما .

وبعد ، فإن الواحد منا قد يصح أن يكون عالما بما يفعله الله فيه من العلم ، وبما يفعله في نفسه ، فيجب أن يجوز كونه فاعلا ، بما يفعله الله فيه ، وبأن يفعل في نفسه من غير أن يكون لله فيه صنع .
فإن قال : لا يجوز كونه عالما بما يفعله في نفسه ، لأن الكسب عندنا مخلوق لله .

قيل له : فإذا كان الخلاف فيهما واحدا ، فكيف يصح أن نجعل أحدهما أصلا للآخر ؟ على أنه لا بد من أن يجوز كون الواحد منا عالما بما ينفرد الله تعالى ، به ، وبما يكتبه . فيجب أن يجوز كونه فاعلا بما ينفرد الله بفعله فيه ، وبما يكتبه . فإذا استحال ذلك ، بطل ما تعلق به .

على أن ما يحصل عليه الحي من الصفات يختلف ، ففيها ما لا يكون عليه إلا بما يفعله الله تعالى ، وفيها ما يحصل عليه بما يفعله تارة ، ويفعله هو أخرى ولم يجز أن يقاس / أحدهما على الآخر ، فكيف يقاس غيرها عليهما ؟ ولا فرق بين ما قالوه ، وبين من قال : إن العبد موجد في الحقيقة ، ومحدث ومخترع بما يفعله الله ، تعالى ، فينا قبسا على كونه عالما بما يفعل تعالى فيه . ولا فرق بين ما قاله ، وبين ما قاله الجهمي إذا قال : إن العبد يستحيل كونه فاعلا إلا بأن يجعله الله كذلك ، ويكون له الاسم ، والفعل لله

تعالى ، كالتقدرة والحياة . على أنه لو قلب هذا القول عليهم ، فقليل : إذا لم يجر كونه ، جل وعز ، عالما بما نصير به عالمين ، وقادرا بما نصير به قادرين ، فيجب أن يستحيل كونه فاعلا لما نحن له فاعلون ؛ لكان أقرب مما قاله .

على أن الفاعل ليس له ، بكونه فاعلا ، حال . وإنما يفاد بذلك أنه أحدث الفعل وأوجده ، فلا يصح أن يكون الایجاد من قبله . ومع ذلك فإن الله ، تعالى ، جعله فاعلا ، لأن ذلك يتناقض ؛ ولا يتناقض أن يكون إیجاد القدرة والعلم من الله ، تعالى ، وإن كان زيد هو الموصوف بذلك . لأن أحد الأمرين هو في حكم الغير ، فلا يؤدي الى التناقض .

سؤال . قالوا : لو جاز أن يتقدرونا ، جل وعز ، على ما لا يقدر هو عليه ، ولا يكون تعجيزا له ، لجاز أن يقدرنا على ما لا يقدر على مثله ولا يؤدي الى التعجيز .

فلما أوجب ذلك النقص والتعجيز ، من حيث يقتضى إثبات مقدور لا يقدر هو عليه ، فكذلك الأول . وثبت بذلك أن المقدور الواحد مقدور لقادرين ، وهذا بعيد . وذلك أن القول إنما يوجب التعجيز متى اقتضى إخراج ما يصح كونه مقدورا له من أن يكون قادرا عليه . فأما إذا لم يوجب ذلك ، وكان ما لم يوصف له بالقدرة عليه هو لاستحالته في نفسه لا لأمر يرجع الى القادر ، لم يوجب / التعجيز . ولولا أن ذلك كذلك لوجب التعجيز بقولنا : انه تعالى لا يوصف بالقدرة على الجمع بين الضدين ، وجعل المحدث قديما والتقديم محدثا ؛ كما يجب ذلك متى قال القائل : انه تعالى لا يسح أن يحيى زيدا ، أو يميتة ، أو يحركه ، أو يسكنه . فإذا صح ذلك ، ثبت أن الشيء إذا استحال كونه مقدورا له تعالى ، لم يؤد القول : بأنه لا يوصف بالقدرة عليه ، الى التعجيز .

وقد دللنا على أن مقدور غيره لا يصح كونه مقدورا له ، فالقول بأنه لا يوصف بالقدرة عليه لا يوجب التعجيز . ومتى قال القائل : انه لا يوصف بالقدرة على مثل ما يقدر عليه ؛ أوجب ذلك ، من حيث علم بالدليل ، أنه لا جنس الا وهو تعالى قادر عليه ، وأن القادر لنفسه لا يقصر حاله في تناول مثل مقدرات القدر عن القدر . فكما أن إحدى القدرتين يجب كونها قدرة على مثل ما الأخرى قدرة عليه ، فكذلك القول في القادر لنفسه ، وهذا يبطل ما تعلقوا به .

وبعد ، فانه يجب عليهم ، اذا كان قائلا بمثل قولنا ومخبرا بمثل خبرنا ، أن يكون قائلا بنفس قولنا ومخبرا بنفس خبرنا ، والا أوجب بذلك التعجيز او النقص . على أنه يجب على هذا القول أن لا يوصف سبحانه بالقدرة على أن يتقدر عمرا على مقدور زيد ، والا وجب التعجيز ؛ كما يوصف بالقدرة ان يقدره على مثل مقدوره ، وهذا يوجب جواز فعل من فاعلين في الشاهد . فاذا بطل ذلك ، بطل ما قالوه .

سؤال . قالوا : قد وجدنا للفعل ايجادا واعداما ، فاذا وجب كونه قادرا على اعدام فعلنا ، وجب كونه قادرا على ايجاده ، وهذا يوجب صحة كون فعل من فاعلين .

واعلم أن / اعدام الشيء لا تتناوله القدرة ، وانما يقدر القادر على ما اذا وجد وجب عدم الشيء عنده . فمتى قلنا : انه تعالى قادر على اثناء فعل زيد ، فالمراد به أنه قادر على ايجاد ضده ، فلا يجب كونه قادرا على ايجاد فعله من حيث قدر على ايجاد ضده . ألا ترى أن زيدا يقدر على ما يضاد فعل عمرو وينافيه ، ولا يجب كونه قادرا على ايجاد فعله ، والواحد

منا يصح أن ينفى ما ينفرد الله تعالى بالقدره عليه ، كالحياة والقدره ؛ ولا يدل ذلك على أنه يصح أن يوجد هـ ؟ وقد يجب عدم الشيء لعارض ، ولا يجوز أن يجب حدوثه . فكل ذلك يسقط التعلق بما قاله .

وبعد ، فقد ينفرد تعالى باقتناء فعل المبد ، فيجب أن يجوز أن ينفرد باحداث فعله ، وهذا يوجب عليهم القول بمذهب جهم .

سؤال . قالوا : قد وجدنا للفعل صفات تتحدد له ، كما يتحدد له الحدوث . ووجدنا فيها ما يستحيل كونه بالفاعل منا ، نحو كون الفعل باقيا وحسنا وقبيحا وكفرا واسلاما ودلالة ؛ كما وجدنا له صفات يحصل عليها منا وبقصدنا ؛ فيجب كونه فعلا لله وللعبد ، من حيث اشتركا في أن لهما تأثيرا في الفعل . وكما لا يجوز أن يقال : انه حدث لأمر محدث ، فكذلك لا يصح أن يقال : ان سائر صفاته المتجددة يحصل عليها لا بفاعل .

واعلم أنا قد دللنا على أن الذي يتعلق بالفاعل من صفات الفعل هو حدوثه ، وما يتبع ذلك ما يحصل عليها بالقصد والعلم دون الصفات الراجعة الى جنسه ، سواء / كانت متحددة أو غير متحددة . وبيننا أن ما وجب حصوله للفعل عند وجوده على كل حال من الصفات ، فانه لا يصح كونه بالفاعل . ودللنا على أن كونه سوادا ، لو كان بالفاعل لجاز أن يجعله سوادا حصوصة ، ولأدى الى ضروب من الفساد بينهاها من قبل . فلا يجب اذا وقع فعل زيد على صفات لا يحصل عليها به وبقصده ، أن يكون تعالى جعله عليها ليتطرق بذلك الى أنه فعله . فيجب كون الفعل فعلا لزيد فقط ، وفي هذا ابطال ما تعلق به .

على أن ذلك ينقض مذهبهم ، لأن من قولهم : أنه لا سفة للفعل الا وهو عليها بالله ، تعالى ، دون المكتسب ، حتى كونه كسبا . فيجب على هذه القضية أن يكون تعالى هو الفاعل له دون العبد ، على ما ذهب اليه جهم فان قال : ان كونه كافرا به ، مكتسبا له وحالا فيه ، يرجع الى العبد : فتجب صحة ما قلناه .

قيل له : ان عندك أنه تعالى جعله حالا فيه ، وكفرا له ، وجعله الكافر به والمكتسب له ؛ وبذلك يقطع ما قلته .

فإن قال : ان الذم والمدح الى العبد يرجعان ، فيجب من هذا الوجه تعلقه به .

قيل له : يجب على قولك أن لا يتعلق به ذم ولا مدح ، وأن يرجع جميع ذلك الى الله سبحانه . ولو رجعا الى العبد ، لكأن الله تعالى هو الذى جعله ممن يذم عليه ويمدح ؛ فقد عاد الأمر الى أن المذهب ، على ما قاله جهم ، على علمهم ، أو يصح قولنا . فأما اثبات مقدور لقادرين ، فلا يصح على وجه .

سؤال : قالوا : لا شيء أظهر مما يوجد في الشاهد مثله . وقد علمنا أن الجسم الواحد يكون محمولا لحاملين ، / حتى لو أراد أحدهما أن يحمله نبذر عليه إلا بأن يحمله الآخر . فاذا صح ذلك في الشاهد ، جاز مثله في الغائب ، وثبت أن اثبات فعل المبد فعلا لله ، صحيح .

واعلم أن ما يشمله أحد الحاملين في المحمول ، غير ما يفعله الآخر . فالمحمول واحد ، والحمل الذى يوجد فيه متغاير . ولذلك يتعذر على أحدهما حمله ، لأن مقدار ما يقدر عليه من أجزاء الحمل أو الحركة ،

لا يصح أن يكون محمولا به . حتى اذا قارنه فعل الآخر ، صح كونه محمولا بكلا الفعلين . ولو لم يحصل في فعلهما زيادة عدد على فعل أحدهما ، لم يجز ذلك فيه . ولذلك يخفف عليه ، عند معاونة الغير أو زيادة القدر ، ما كان يثقل من قبل . ولذلك يلحقه ، من المشقة في حمله ، ما لا يلحقه في تحريكه . ولذلك يتعذر عيه حمل الشيء بإحدى يديه ، حتى يستعين بالأخرى .

وكل ذلك يبين أن فعلهما متغاير ، وإن كان المحمول واحدا . ومتى بطل ما جعلوه أصلا ، بطل ما بناه عليه ؛ وإن كان هذا الكلام لا يصح لأكثر المجبرة أن تعلقوا به ، لأنهم لا يجتزون فعلا من فاعلين محدثين . ولو صح كونه فعلا للحاملين ، لما صح حمل القديم والمحدث عليه ، لأنه لا نسبة بينهما فيحصل عليه . وكل ذلك يبين فساد ما تعلقوا به .

وكذلك الجواب عن قولهم : إن الشيء الواحد يصير متحركا بما يفعله الله ، تعالى ، والعبد ؛ نحر السفينة التي تسير بحركة / الماء ومد الملاحين لها ، لأن فعله تعالى غير فعلهم . وإن كان لا يقال : أنهم أعانوا تعالى بتحريكه ، لأنه يتعالى عن الحاجة الى الاستعانة بغيره ، وأنه يفعل فيه قدرا مخصوصا للمصلحة . ولا يقال : أنه تعالى أعانهم على تحريكه ، إلا اذا كان ما فعلوه حسنا ؛ فأما اذا كان قبيحا ، ففيه إيهام يوجب الامتناع من هذا الاطلاق . لأن الأصل في المعاونة أنها تقيد كون المعين متمكنا من أمر قد أراده ممن مكنته منه .

ولذلك لا يقال : إن الله سبحانه أعان الكافر على كفره ، كما يقال : أعانه على الايمان . ولا يقال : أعان البهيمة على ما تفعله ، لما لم يرد أفعالها .

فصل

في ذكر حقيقة الضرورة والإلجاء والمخلوق والكسب

وما يتصل بذلك .

اعلم أنا قد بينا ، من قبل ، حدة المخلوق ، ودلنا على أن هذه الصفة تستعمل في غير الله ، تعالى ، وأنها تفيد كون الحدث مقدورا ، فصلا بينه وبين الفعل الواقع على جهة السهو والتبخيت . وبيننا أن هذا أولى مما سواه من الحدود .

وقد قال شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله : إنما سُمي الخالق خالقا من حيث قصد بالفعل إلى بعض الأغراض . وقال : إن تسمية المخلوق توجد من معنى هو الخلق ؛ والخلق والتقدير مما ارادتان ، ولا يوصف الخلق بأنه خلق إلا والمخلوق موجود ، ومتى كان معدوما لم يسم خلقا ، والتقدير لا يسمى خلقا إلا بشرط وجود المقدور ، ولا مخلوق إلا محدث ؛ / وقد يكون محدثا ليس بمخلوق ، لأنه يفيد صفة زائدة على حدوثه .

وقد بينا : أن القول بأن هذه الصفة مشتقة من معنى ، يبعد ؛ وأن الذي قاله أبو علي ، رحمه الله ، في هذا الباب أولى وأقرب إلى التعارف والاستعمال وبيننا أن ما يحتج به ، رحمه الله ، في أنه اشتقاق من قول الشاعر : وبعض القوم يخلق ثم لا يفرى ^(١) . نما يريد به أنه يخلق ما يفعله في الآدم ^(٢) من التقدير ، لا أنه أراد به أنه يريد ولا يقطع .

(١) جزء من بيت لزهير يمدح فيه هرم بن سنان ، والبيت هو :
ولانت تغرى ما خلقت وبعض القوم بخلق ثم لا يفرى - تاج العروس ج ٦
ص ٣٣٥ .

(٢) الآدم : الأديم الجلد ما كان أو أحمره أو مدبوحه ، التاج .

وقد قال شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، في نقض المرجان وغيره أنه إنما يوصف بأنه مخلوق ، من حيث حدث من قاعله على مقدار لا على سبيل السهو . وكثير من أهل اللغة لا يصف القديم ، سبحانه ، بأنه مريد ؛ ويصف أفعاله بأنها مخلوقة .

وبينا أن المخلوق لا يقيد أنه مخترع ، ولا أنه من فعل الله ، تعالى ، فلا طائل في اعادته . ودلنا على أن العبد في الحقيقة يوصف بأنه يخلق بقوله تعالى : « وتخلقون افكاً » ^(١) ، وقوله : « فتبارك الله أحسن الخالقين » ^(٢) ، وقوله : « واذ يخلق من الطين كهيئة الطير » ^(٣) .

وبينا أن التعلق بقوله تعالى : « هل من خالق غير الله » ^(٤) ، وقوله « أفمن يخلق كمن لا يخلق » ^(٥) لا يصح ؛ فهذا كلام من جهة العبارة . فأما من جهة المعنى ، فأنما يجب أن نبين أن العبد يحدث الشيء ، وأنه يصح أن يحدثه مقدورا ، وأن قول من قال : لا يحدث إلا الله ، حقا . فهذا الموضع هو الذي يتناوله الدليل دون غيره .

فأما الكسب ، فهو كل شيء من المنافع والمضار ، اجتلب بغيره . فلذلك يسمى الريح كسبا للتاجر ؛ وسمى الله ، تعالى ، ما اجتلبوا به عقاب النار ، كسبا . / فقال « ذلك بما قدمت يداك » ^(٦) والفعل ، اذا وقع على هذا الوجه ، يسمى كسبا ؛ ويسمى المجتلب أيضا به كسبا .

(١) من الآية ١٧ العنكبوت .

(٢) من الآية ١٤ المؤمنون .

(٣) من الآية ١١٠ الدخان .

(٤) من الآية ٣ فاطر .

(٥) من الآية ١٧ النحل .

(٦) من الآية ١٠ الحج . وكانت في الأصل « ذلك بما كسبت يداك » .

وقد قال شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، بعد ذكره معنى ما قدمناه :
وانما دعا المجبرة الى التعلق بذكر الكسب ، لأنهم لم يقدروا على صفة
يقرب مأخذها من مأخذ المشتقات من الأفعال ، ولا يجوز على الله غيرها .

فأما شيخنا أبو علي ، رحمه الله ، فقد قال في الاكتساب : انه الفعل
الذي يكتب به لنفسه خيرا أو شرا ، أو ضرا أو نفعا ، أو صلاحا
أو فسادا . والمكتسب غير الاكتساب ، لأن الاكتساب هو تجارته وبيعه
وشراؤه ، والمكتسب هو المال ؛ ولذلك لا يوصف تعالى بالاكتساب .
قال : وقد يكون من فعل العبد ما هو مكتسب اذا كان خيرا أو شرا اجتنابه
بغيره من الأفعال ؛ فأما أول أفعاله فلا يقال فيه انه مكتسب وانما يسمى
اكتسابا . وقد يكون في أفعاله ما لا يكون اكتسابا اذا لم يكتب به نفعا
أو ضرا ، كحركات الطفل والنائم والساهي . والاجترار كالاكتساب ،
ومعنى ذلك الاستفادة ، وان كانت الاستفادة تستعمل في النفع فقط ؛
والاكتساب والاجترار يستعملان في الضرر والنفع جميعا .

وكل هذا بين ، من جهة اللغة ، أن المكتسب لا بد من أن يكون فاعلا
ومحدثا ؛ كما أن الخالق لا بد من كونه كذلك ؛ وان كان كلتا الصفتين تغير
امرا زائدا على الحدوث ، ويدل على ذلك اطراد هذه اللفظة في المعنى الذي
ذكرناه ، فلا شيء يجلب بالأفعال ، ويطلب بها ، من نفع وضرر ، الا ويقال
انه كسب ؛ ويقال لما وصل به اليه انه اكتساب . ولذلك سموا / الجوارح
كواسب .

وهذا بين تجاهل المجبرة في قولهم : ان العبد يكتب ولا يفعل . وان
هذا ينقض سائر ما يتعلقون به في باب العباداة عند فصلهم بين الكسب

والفعل . وكأنهم تجنبوا القول بأن الانسان يفعل ، ثم وصفوه بذلك وبزيادة فائدة بعبارة أخرى .

أما الالتهاء ، فقد قال شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، في نقض الطبائع : ان المثلجاً هو من يدفع الى ضررين ، فيؤثر الأدون منهما على الأعظم . وانما وصف بأنه ملجأ الى أكل الميتة ، وان لم يلحقه به مضرة ، لما حرم أكله ، فحل محل المضار لِمَا استحق عليه العقاب . فاذا دفع اليه والى الجوع ، صلح أن يقال : انه ملجأ الى أكل الميتة ، وأنه حلال .

وقال في الاشروسيات الثابتة : ليس الالتهاء بجنس الفعل ، وانما هو ما اذا فُعل بالقادر أخرجه من أن يستحق المدح على الفعل ، أو على الترك ، أو على أن لا يفعل . كالمُلجأ الى الاضطراب بضرب السوط ، والى دخول الجنة اذا علم ما فيها .

وقال : والحكيم اذا علم أنه لا يفعل القبيح ، فليس بملجأ لأنه يستحق المدح ، ولا هو محمول ؛ وانما سمي بذلك ليفرق بين حاله وحال من يستحق المدح على أفعاله ، ودل ذلك على أنه لا يستحق المدح ، فصح مدحنا له في الشاهد ونهينا إياه ، وأمرنا به . وبين أن العارف بأنه ان حاول ملك الروم ، حيل بينه وبين ملجأ الى أن لا يقبله . ولا يكون ملجأ الى ترك القتل الذي هو مخير فيه ، ولو ألجئ به بأن أعلم أنه لو حاول حركة حيل بينه وبينها ، كان مخيراً في الحركات الخمس وغير ملجأ إليها ؛ ويصح أن يكلف واحداً منها ويستحق الثواب عليها .

وقد قال في موضع آخر : ان الالتهاء قد يكون الى ترك ما يعلم أنه انه لو حاكأه لحيل بينه وبينه ، وان كان الترك ما يصح التخيير فيه .

وكون الفعل ملجأ لا يمنع من كونه / كسباً ، لأنه وإن قويت دواعيه حتى صار لا يختار غيره عليه وحتى صار غير مستحق للمدح عليه ، فإنه مع ذلك محدث له ومكتسب .

وقد بينا من قبل : أن القادر قد يعرض له ما يقتضي أنه لا بد من أن يفعل ، وأن ذلك لا يخرج من كونه قادراً ، ويفارق المضطر الذي قد فعل فيه ما لا يمكنه الانفكاك منه ، والمنوع من الفعل ، ولذلك يستحيل كون المنوع ملجأ إلى فعل ما منع منه ، أو إلى أن لا يفعله .

والأولى في ححد الملجأ ما ذكرناه عن الاشتروسيات الثابتة وإن كان في اللغة إنما يستعمل في دفع أعظم الضررين بأسهلها . ولنا ثبت معنى لأجله يصير ملجأ ويسمى الجاء .

وقال شيخنا أبو هاشم رحمه الله : لو سميت معنى من المعاني بذلك ، لسميت به علم الإنسان لما عليه في الفعل من المضرة وققد المنفعة ، وعلمهم بأنهم لو حاولوا الشيء لمنعوا منه . لكن هذا لا يصح في كل موضع ، لأن الإنسان ملجأ إلى أن لا يريد عقاب نفسه والاضرار بها ، وليس هناك معنى يكون الجاء . ولا يبعد أن يقال : أن الداعي القوي الذي يبلغ بالقادر أن يكون ملجأ ، هو الذي يوصف بأنه الجاء . ويكون الملجأ إلى أن لا يريد عقاب نفسه داخلاً في الجملة ، لأنه ، بعلمه بما يختص به العقاب من المضرة ، لا يريد عقاب نفسه والاضرار بها . ويصير ما عنده ، أن يكون ملجأ لما حصل ملجأ عنده ، قد أقيم مقام العلة الموجبة لذلك ، فوصف بأنه ملجأ لأجله على جهة التوسع أو لأنهم اعتقدوا فيه أنه يوجب هذه الحالة كالعلل ، فأتبعوا الاسم الاعتقاد كصنيعهم في غير ذلك من العبارات . /

وأما المضطر ، فقد قال شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، في الأبواب : إن

الضرورة ما يفعله القادر في غيره ، على وجه لا يمكنه الامتناع منه . ولذلك لا يقال : ان الطفل قد اضطر زيدا . وقال في نقض الفصوص وغيره : المضطر لا يكون مضطرا الى ما يفعله فيه من هو أقدر منه ، ويفعل أكثر من مقدوره . ولذلك يوصف لفلوج بأنه مضطر ؛ ويخصون بهذا الوصف الحي* دون غيره . ولا يصنونه بذلك فيما لا يقدر عليه اذا فعله غيره كالألوان . قال : وذلك اصطلاح المتكلمين ، والا فعند أهل اللغة للمضطر* هو الملجأ . ولذلك قال تعالى : « فمن اضطر غير باغ ولا عاد » ^(١) . فاذا اشتد به الجوع لا يحصل فيه أكل الميتة من فعل غيره ، وإنما يحصل ذلك من فعله . ولذلك كتب يحيى بن يعمر الى الحجاج : « انا اضطررة العدو الى عرصة من الجبل » .

وأما خالف المتكلمون أهل اللغة في ذلك ، لأنهم لم يجدوا اسما لمن فعل فيه الشيء ، كما وجدوه لمن على الشيء . فجعلوا قولنا : مضطر ، موضوعا له . ونحن نختار ما عليه أهل اللغة ، لأن خلافه يوجب أن الأفعال كلها ضروريات من حيث حلت في محل ليس هو الفاعل ، وكان يجب أن يكون المحل هو المضطر حتى تكون يد الإنسان مضطرة الى الحركة ؛ وهذا بعيد .

وكان أبو علي ، رحمه الله ، يقول في الضرورة : انه ما يفعله الإنسان في غيره ، كان قادرا على مثله أو لم يكن . وعلى الوجه الذي حددناه أولا لا يكون مضطرا الا وهو قادر ، وان لم يكن قادرا على نفس ما اضطره اليه . فاذا جعل بمعنى اللجوء ، فيجب كونه قادرا على نفس ما اضطر اليه .

وأما المنوع ، فهو القادر اذا عرض ما لا يتأتى منه الفعل ، فلا يصح كونه ممنوعا / الا وهو قادر على نفس ما منعه منه . وكذلك القول في الحيلولة والضد . فأما الجبر ، فانما يستعمل في الضرورة . ولذلك لا يقال فيمن يختار فعله انه مجبور .

وهذه الجملة تكشف عن معاني هذه الألفاظ ، وان كان الخلاف من جهة المعنى هو في الوجه الذي قدمنا ذكره .

فصل

في بيان أحكام الأفعال وما يتعلق بالفاعل منها وما لا يتعلق به

وما يتصل بذلك

اعلم أن للفعل أحكاما ترجع الى جنسه ، ولا مدخل لذلك فيما نريد
بيانه ؛ وأحكاما ترجع الى فاعله ، وإن كان لا بد من اعتبار صفته في ثبوت
تلك الأحكام لفاعله . ولا بد أيضا من اعتبار صفة الفاعل ، فمتى كان الفعل
قيحا صح أن يستحق به الذم إذا كان بحيث يمكنه التحرز منه لقبحه بأن
يعلمه أو يتمكن من معرفته . وكما يحسن ذمه عليه ، يحسن نفيه عنه إذا كان
على صفة ، ويستحق عليه العقوبة إذا كانت صفته ما ذكرناه ، وكانت
العقوبة منبأية فيه . ومضى كان الفاعل ممن يستحيل عليه العقوبة استحق
الذم ، واستحال استحقاقه للعقاب ، كالقديم ، تعالى ؛ لأن استحقاق الشيء
يتبع صحة فعله . فإذا استحال ذلك ، امتنع استحقاقه ؛ ولا يخرج الفعل
بذلك ، من أن يصح أن يستحق به العقوبة إذا كانت ممكنة .

كما أن السب يوجب المسبب إذا احتمله المحل ، ولا يوجب إذا لم
يحتمله . فإذا صح ذلك في الموجبات ، لم يمتنع مثله في الأمور المستحقة
على الأفعال ، لأنها لا تكون علة فيما يستحق بها على سبيل الإيجاب .
ولذلك يحصل القبح من الصبي ولا يستحق به الذم . وقد يقع من العاقل .
ولا يستحق ذلك به لما نعت نحو طاعات عظيمة تقارنه ، أو تقدم نوبه . فقد
صح / مفارقه في هذا الباب العلل الموجبة . فإذا فارقها لم يمتنع وقوع

القيح من فاعلين يستحق أحدهما عليه العقوبة ، ويستحيل ذلك على الآخر ، وإن اشتركا في استحقاق الذم به من حيث كان مما ينافي كل فاعل . وقد يستحق على القبيح ذما زائدا على ما قدمناه ، إذا كان اساءة الى الغير ، ويكون ذلك الذم مقابلا للشكر المستحق بالاحسان ، ولا معتبر بالمعبارات في ذلك فليس لأحد أن يقول : إن هذا الذم إذا لم يخص بمبارة ، فيجب أن لا يثبت . ويبين أنه زائد على ما قدمناه ، أنه حق يختص المساء اليه ، وإن الاعتذار يزيله ، ويوجب قبحه ، وقد يستحق عليه العوض إذا كان اضرارا بالغير ، ولا يعتبر في ذلك علم الفاعل بل لأن العوض يجب فيه على سبيل المبادلة . وما هذا حاله ، لا يشترط فيه كمال عقل الفاعل ، ولا سائر أحواله . وقد يستحق عليه في القبيح إذا كان اساءة ، الاعتذار ، ولولا اقدمه عليه ، ولم يلزم ذلك البتة ، ولذلك يختص بوجوب ذلك عليه دون غيره . وقد يستحق بالقبيح اسقاط ثوابه على الطاعات ، إلا أن هذا الاستحقاق يخالف ما تقدم من حيث كان لا يستحقه به ، وإنما يستحقه من حيث لم يصح اجتماع الثواب والعقاب . فإذا كان عقابه أكثر سقط ما استحقه من الثواب على سبيل الموازنة . ففي المعنى لم يستحق بالقبيح إلا العقاب ، لكن المنع من فعله ، به ازالة عن بابه الى اسقاط الثواب . فيصح أن يقال : أنه قد استحق به اسقاط الثواب ، من حيث كان لا يثبت في الحاصل سواء ، وإن كان سبيله ما ذكرناه . وقد يستحق لأجل القبيح عليه التوبة إذا كان مستحقا للعقاب والذم عليها ، ليزيل ما استحقه بها .

وكل ما ذكرناه / يستحقه على القبيح من حيث كان محدثا له . ولولا احداثه له ، لم يستحقه به . فمن زعم أن العبد لا يحدث الفعل ، لم يمكنه

تعلق شيء ما ذكرناه من الأحكام به . ومن قال : انه تعالى في الحقيقة يفعل القبيح ، لزمه جميع ما ذكرناه من الأحكام به . ولذلك ألزمتنا المجبرة اضافة ذلك كله الى القديم ، سبحانه ، وازالته عن العبد .

ويستحق الذم والعقاب وسائر ما ذكرناه ، وان لم يفعل القبيح لقبحه ، اذا فعله وهو عالم بقبحه ، أو متمكن من معرفة ذلك من حاله . ولذلك يستحق المسئء في الشاهد الذم اذا أساء الى غيره ، وان لم يفعله من حيث كان اساءة .

ولذلك يلزم التحرز من القبيح على كل حال . فلو لا أن الاقدام عليه ، ممن يصح أن يتحرز منه ، يقتضى الذم ، لم يلزم التحرز منه الا على وجه مخصوص ، كما لا يلزم أداء الواجبات الا على وجه مخصوص .

ثم هذا القبيح على ضربين :

أحدهما يكون قبيحا بفاعله ، والمراد بذلك أن ما له قبح يتعلق بأحواله ، ويصح أن لا يفعله عليه . ثم ينقسم : فمنه ما وجه القبح نفسه يتعلق به ، ومنه ما يتعلق به أمر آخر يتبعه وجه القبح . فالأول كالعبث الذى يمكنه أن يوجد على وجه لا يكون عبثا ، وكأمر الغير بما لا يتمكن منه اذا أمكنه أن يمكنه منه ، فيخرج من أن يكون قبيحا . والثانى مثل الكذب ، فانه يكون خبرا بالفاعل ، وكونه كذبا يتبع كونه خبرا ، الا أنه اذا كان خبرا به جاز أن يقال : انه انما صار كذبا به ، وان لم يكن كونه كذبا مما يتعلق باختياره مع تقدم كونه خبرا ، لأن القصد واحد . وليس هناك قصدا أن يصير بأحدهما خبرا وبالأخر كذبا . الا أنه متى أمكنه أن يقصد به الاخبار عن زيد دون غيره ، وقصد به الى واحد ليس هو على / ما أخبر عنه ، صار

كونه كذبا كأنه به من هذا الوجه . فيجب أن يكون كلا التسمين قبيحا بفاعله ، وإن افترقا في الوجه الذي ذكرناه . ولا يستنع أن يكون الذم الذي يستحقه على فعله ، وحاله ما ذكرناه ، أكثر من الذم الذي يستحقه على القبيح الذي لا يكون قبيحا ، وهو موقوف في ذلك على الدلالة .

والضرب الثاني ، ما يكون قبيحا ولا يتعلق قبحه بالفاعل ، كالجهل وغيره . وهذا القسم في أنه يستحق عليه الذم ، كالاول . لأنه وإن لم يكن قبيحا وباختياره ، فإنه يمكنه أن لا يحدثه ، فلا يحصل على الوجه الذي يقبح عليه . فمتى أحدثه وحصل من حيث أحدثه على الوجه الذي يستحق الذم به ، صار وجه القبح كأنه معلق به من حيث كان تابعا للحدوث المتعلق به . ولولا كونه تابعا لما يتعلق به ، لم يستحق الذم به ، كما لا يصح أن يستحق الذم بما لا يتعلق له به البتة ، كفعل غيره وكفعله في صفات نفسه . ومتى حصل فاعل القبيح ملجأ اليه ومحمولا عليه ببعض وجوه الاجراء ، خرج من أن يستحق به سائر ما ذكرناه من الأحكام ، وصار ذلك الفعل كأنه فعل الملجأ من حيث فعل ما أوجب وجوده لأجله ولم يصح العدول عنه . ولذلك قال شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله : انه تعالى لو ألجأ العبد الى الجهل والكذب ، كان لا يستحق به الذم والعقاب ، ولكان مقدورا في فعله . وإن كان الاجراء ، اذا لم يؤثر في الوجه الذي له قبح ، لم يخرج عن كونه قبيحا . ولذلك قلنا : ان نهيه عن هذا القبيح لا يحسن . وكذلك لا يحسن أمره بالحسن مع الاجراء . وهذا ، نحو الهارب / من سبع يقبل عليه ، يخشى أن يفترسه ؛ فلذلك صار ما يلحقه من الحكم كأنه فعل السبع ، فوجب العوض عليه ، على ما نشرحه في كتاب العوض . فصار

الالغاء من حيث اخرج الملجأ من أن يتعلق الفعل باختياره ، مصيرا للفعل في الحكم كأنه فعل غيره . فوجب أن تزول عنه الأحكام التي من شأنها أن تتبع اختياره للأفعال ، وثبت فيه أحكام ما لا يتعلق فيه باختياره .

ولهذا قال شيخنا ، رحمهم الله ، للمجبرة : إذا كان الالغاء يؤثر هذا التأثير ، فلو كانت الأفعال مخلوقة لله ، تعالى ، في العبد ، لكان بهذا الحكم أحق . فكان يجب أن لا يستحق العبد عليها الذم ولا العقاب ولا سائر ما ذكرناه من الأحكام ، وقبح أمره بها ونهيه عنها . ومتى كان القبيح لا يقع من العبد الا ^(١) عند أمر آخر لولاه لم يقع ، ففاعل ذلك الأمر لا يحسن منه ذمه وعقابه .

ولهذا قال شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله : لو منع الله اللطف أو استفسد العبد بفعل ما يختار عنده القبيح ، لم يحسن منه أن يعاقبه . لأنه كأنه أتى في القبيح من قبله ، وإن حسن من سائر الناس ذمه . وفصل بين العقاب وبين الذم ، بما نذكره من بعد .

وكذلك قال : لو أمر تعالى بالقبيح لما حسن منه أن يعاقبه إذا فعله . وهذا إنما قاله ، لأنه قرب عنده من حال الملجأ من حيث فعل ما عنده اختار القبيح ، أو صار كالعذر له في اختيار القبيح ، من حيث جعل له إلى فعله داعيا وباعثا ؛ وإن لم يبلغ حد الالغاء ، شبهه به في وجه دون وجه . ولذلك أزال عنه العقاب دون الذم الذي لا تعلق له بما يختص به القديم ، / جل وعز ، من حيث يستحقه من العباد على حد استحقاقه من الله ، تعالى .

وعلى هذا قال شيخنا ، رحمهم الله ، للمجبرة : لو فعل تعالى في العبد

(١) الا : في الأصل ، الى . *

القدرة الموجبة للفعل ، أو الارادة الموجبة ، أو أراد منه ذلك وأراد به
موجبه ، أو خلق له اللطف الموجب ، لوجب أن لا يستحق الذم على ذلك
أصلا ولا العقاب ؛ ولما صح تعلق شيء من أحكام الفعل به ، لو كان الفعل
من جهته يحدث أيضا ؛ فكيف اذا كان تعالى هو المحدث له ؟

فأما ما يتعلق بالفعل من اشتقاق الاسم واجراء الأسماء على فاعله ،
فانما لم نمدّه في أحكام الفعل ، لأن الفعل لا يقتضيه ، ولأنه كلام في عبارة .
وقد كان يجوز في المواضع خلافه ، ولذلك يختلف في اللغات . وما يقتضيه
الفعل من الأحكام لا يختلف في العقول ، وانما يذكر ذلك ، لأنه يشوبه الذم
فيصير بمنزلة الذم . لأن الذم اذا لم يكن مافى النفس ، وأريد به ما يجرى ،
في اللسان ، فهو بالأسماء المشتقة وما جرى مجراها . ولذلك يذم من فعل
الظلم ، بأن يوصف بأنه ظالم ؛ كما يذم بأنه يستحق العقاب ، وأنه ملعون ،
الى ما شاكلة . فمتى قصد بالالزام الذم بالأسماء المشتقة ، فالكلام صحيح
في المعنى . ومتى كان الالزام اثبات الأسماء المشتقة فقط ، فالمقصد به أن
نبين لهم أن قولهم يقتضى الخروج من الاجماع ، ويؤدى الى ما هو كفر
عند الأمة ، على ما بينه .

واعلم أنه متى لم تثبت في الشاهد أحكام الأفعال ، لم يصح اثباتها في
الغائب . لأن بالشاهد يتطرق الى الغائب في هذا الباب ، وان كان في أحكام
الأفعال ما يعلم تعلقه بالفعل على الجملة / من فعل أى فاعل وجد ؛ وان صح
أن يلتبس ذلك عند التعمين ، كما نقوله في قبح الظلم وما يلحق فاعله من
النقص والذم . فلو لم يصح في الشاهد استحقاق المدح على الحسن ، لم
يتعلم أنه تعالى يستحق المدح على شيء من أفعاله . ولو لم يثبت استحقاق

الذم بالقيح الواقع منا ، لم يصح تقدير ذلك في القديم تعالى لو قُـسـل
القيح ، ولما صح بدحه بأنه لا يظلم ولا يفعل القبائح ، ولا صح أن ينزه
نفسه عن ذلك ولا أن ننزهه عنه ، ولبطل معنى التسيح والتقديس
والتحميد في أسمائه ؛ وكل ذلك يبطل ما يقوله المجبرة . لأن ذلك بوجب
زوال الذم والمدح عن الشاهد ؛ وفي زوالهما ، زوال ذلك عن الغائب . وفي
ذلك ابطال ما عرفناه من أحكام الأفعال ، وفيه ابطال التكليف أصلا ، فضلا
عن أن يتكلم في أحوال المكلف وأفعاله .

وهذه الجبلة كافية في بيان أحكام ما يقبح من الأفعال .

فأما الحسن فانه يستحق به المدح اذا كان على صفة نحو أن يكون
إحسانا الى الغير ، أو مؤديا الى نفعه ، أو تمكينا له من الوصول الى نفع
مختص ، أو أن يكون مما فيه صلاح فيما كلفه مسهلا له ؛ وهذا نحو
النوافل التي يفيدنا بها . وقد يستحق المدح على ما يجب ايصاله الى الغير
من النفع ، كالثواب واللفظ وغيره ، وعلى ما يلزمنا فعله من الواجبات على
اختلافها في وجوه وجوبها . فكل ذلك مما يستحق بفعله المدح ؛ وان كان
لا يستحق به ذلك دون أن يفعله الفاعل ككل وجه مخصوص . ومنى فعله
لشهوة أو لغرض ، سوى ماله وجب أو حسن في العقل ، لم يستحق
به مدحا .

وحكمه في أنه ينقسم : ففيه ما يحصل / كذلك بالفاعل ؛ وفيه ما لا يحصل
كذلك به ؛ كالقول فيما قدمناه ، وكذلك في أكثر ما سبق القول فيه .
ويستحق الواحد منا الثواب على ذلك من حيث فعله على وجه يشق عليه
فعله ، أو يشق عليه فعل سببه ، أو لأنه عدل به عما هو أشهى اليه منه ،
فيصير أنه قد لحقته مشقة . ولذلك لا يستحق تعالى الثواب على فعل

الواجبات ، لو صح اثبات موجب يوجب عليه الأفعال ؛ ويستحق بالانعام والاحسان الشكر ، وهو أمر زائد على المدح والثواب وقد يستحق به اسقاط العقاب والذم اذا كان ما يستحق به من المدح والثواب أكثر منه ؛ وقد بينا كيفية القول في ذلك . وقد يستحق بالنعمة ، اذا كانت مخصوصة ، العبادة . وهذا مما يختص به تعالى ، لاختصاص نِعَمِهِ بِأَنهـا تستقل بنفسها ، وأنها أصول النعم ، ولا تتم نعمة غيره نعمة الا بها ، فصارت كأنها النعمة فقط ، فصح أن يستحق بها العبادة .

والالغاء يزيل هذه الأحكام ، ويغير حالتها في الوجوب . لأن كون الفعل واجبا ، وفاعله ملجأ الى فعله ، يتناقض . وانما يعني شيوختنا ، رحمهم الله بقولهم : ان الالغاء أكد من الايجاب ؛ أنه أبلغ منه فيما لو يفعل ، وأنه كهُوَ في استحقاق الذم بأن لا يفعل ، لا أن معنى الوجوب في الحقيقة يصح فيه . وقد يستحق الذم بأن لا يفعل الواجب ، وأحكامه أحكام التبيح . فلا وجه لشرح القول فيه . وقد يستحق المدح بأن لا يفعل القبيح ، اذا كان له الى فعله داع . والقول فيه ، كالتقول في فعل الواجب .

وانما تحصل هذه الأحكام ، لمن يصح أن يحدث الفعل . فمتى أحدثه / على بعض الوجوه ، ولم يفعله مع التمكن وزوال الأعذار ، تعلقت هذه الأحكام به . ولهذا قلنا ان المجبرة لا يصح لها القول بشيء من هذه الأحكام في الشاهد ، لاضافتها هذه الأفعال الى القديم ، جل وعز . وفي هذا افساد طريق اثباته في الغائب .

وهذه جملة من أحكام الفعل نجدها مستقصاة في مواضعها ، أشرا الى جملتها لتكون توطئة لمكاملة المجبرة في المخلوق . لأن كثيرا من مكالمتهم تستند الى ذلك وتعلق به ، فأحيينا أن يجده النافذ في كتابها مجتمعا في باب واحد .

فصل

فيما يلزم من أضاف أفعال العباد إلى الله سبحانه من الفساد
وما يتصل بذلك .

اعلم أن المعتمد في أن أفعالهم ليست مخلوقة لله تعالى ؛ ولا حادثة من
جهته ، ما قدمناه من الدلالة على أن تصرف زيد فعله ، وأنه من جهته حدث
ووقع ، وأن إثبات فعل من فاعلين ومقدور من قادرين محال ، وأن الشيء
لا يقدر عليه إلا على وجه الحدوث . فمتى علم ذلك ، علم بطلان قولهم في
المخلوق . وقد يبطل مذهبهم بأشياء تجري مجرى الالتزامات ، ويبيان
ما يؤدي قولهم إليه من الفساد ، وهدم الدين ، والخروج من الاسلام ، وأن
كان في جملة ما يصلح الاعتماد عليه .

ونحن نذكر جملة من ذلك . وتبين موقعه من الكلام . /

دليل : الذي يدل على أن أفعالهم ليست بمخلوقة لله ؛ أنه لو كان تعالى
محدثها وموجدها ، لصح أن يوجد لها وأن لم يقدر العبد عليها . لأن ذلك
الفعل لا يحتاج في وجوده إلى قدرته ، ولا يحصل على بعض الصفات بها ،
ولا القديم تعالى ، يحتاج إليها ليحصل قادرا على إيجادها . فإذا بطل
ذلك ، علم أنه من فعل العبد . يبين ذلك أن فعل زيد لا يحتاج إلى قدرة
عمره ، ولما لم يحتاج في وجوده إليها ، ولا في بعض صفاته ، ولا في قدرة
لزيد ، فكذلك يجب فما يخلقه تعالى ، أن يصح أن يوجد على سائر
صفاته مع فقد قدرة العبد .

وقد بينا بطلان ذلك ، بأن دللنا على أن وقوع تصرفه بحسب قصده يدل على أنه قادر عليه . وإنما قلنا : أن قدرة العبد ليست قدرة له تعالى على إبداع الفعل ، لأنها لو كانت قدرة لوجب إذا اتفقت بالعجز أن يكون العجز جزءا له ؛ وهذا يوجب صحة كونه عاجزا . ولأنه كان يجب أن يكون تعالى قادرا لذاته على الفعل وبهذه القدرة جميعا ، لأنه لا يجوز أن يقدر بها على ما يستحيل كونه مقدورا له . وكلما صح كونه مقدورا له ، يجب كونه قادرا عليه لنفسه وقد علمنا أن اثباته قادرا على الشيء لنفسه ، وبالقدرة في أنه يستحيل ، بمنزلة كون مقدور واحد لقادرين . لأن ما دل على استحالة ذلك يدل على أنه يستحيل وقوع المقدور من وجهين ، كان القادر على إيجاده منهما واحدا أو اثنين .

وبعد ، / فإن القديم ، تعالى ، لا يخلو من أن يفعل هذا الفعل ، وإن لم توجد هذه القدرة لما هو عليه لنفسه ، أو لا يصح منه ذلك إلا بعد وجودها . فإن صح ذلك منه ، فوجودها إذن كعدمها في أنه لم يؤثر في صحة إيجاده هذا الفعل . فيجب أن تكون هذه القدرة كالحركة وسائر الأجناس ، في أنه لا يمكن أن يكون قادرا بها . وإن كان لا يصح أن يفعل ويوجد إلا بعد وجودها ، كان ذلك ناقضا لقولنا : أنه قادر عليه لنفسه . لأن من حق القادر على الشيء أن يصح منه إيجاده مع زوال الموانع . ولو جاز أن يقال : أنه تعالى قادر على إيجاده ، وإن كان لا يصح منه إيجاده ، إلا بعد وجود هذه القدرة ؛ لجاز ما قاله إبراهيم النظام ، رحمه الله ، من أن العبد قادر لنفسه ، وإن كان قد يتعذر الفعل عليه في بعض الأحوال ؛ ولأدى ذلك إلى القول بكل جهالة في صفات النفس ، وأن يسح فيها أجمع أن لا يتعلق

بها الحكم الذى يخضعها الا عند حدوث معنى وتجوز ذلك فيها ، يقتضى تجوز مثله فى الملل وما يتعلق بها من الأحكام ، وأن يجوز وجودها على الوجه الذى تكون عليه علة ولا يوجب الحكم الا بعد وجود غيرها . ولجأز أن يقال : انه تعالى يجب ذلك فيه الى كل أفعاله ، حتى لا يسح أن يتوجد شيئا منها الا بعد وجود القدرة . وذلك يؤدى الى ما لا نهاية له من قدر القدر . ولجأز القول بحاجته فى كونه عالما الى / معاني توجد وان كان عالما لنفسه .

وألزمهم شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، القول : بأنه محتاج الى القدرة فى اختراع هذا الفعل ، كما أن العبد يحتاج اليها فى اكتسابه ؛ والحاجة من أمارات الحدث .

فإن قيل : انه تعالى وان كان لا يصح أن يخترعه الا بها ، فليس بمحتاج اليها لأنه يستحيل حدوثها الا كذلك ؛ كما لا تجب حاجته عندكم فى إيجاد المسبب الى السبب ، من حيث يستحيل وقوعه ، الا كذلك ؛ وكما لا تجب حاجة الواحد منا فى إيجاد الحركة الى المحل ، من حيث كان يستحيل وجوده ، الا على هذا الوجه .

قيل له : ان سبيل القديم تعالى فى هذه القدرة ، سبيل المكتسب ؛ فاذا كان المكتسب يحتاج اليها فى الاكتساب ، من حيث لا يصح أن يكتسب هذا الفعل الا بها . فكذلك حاجته ، من حيث كان لا يصح أن يخترعها الا بها ؛ فالإلزام ، على هذا الوجه ، وقع . ولا يمكن القول بأن الفعل لا يحتاج الى قدرة فاعله ، كما لا يمكن أن يقال : انه لا يحتاج الى فاعله ومحدثه . فاذا صح حاجته الى الأمرين ، وثبت أن حكم القديم تعالى فى اختراعه ، مع هذه القدرة ، حكم يريد عدهم فى اكتسابه له ، فقد صح هذا الإلزام .

وأنما يسوغ القول بأن الفاعل لا يحتاج في إجماد المسبب الى غير السبب ، لأن وقوعهما يصح من حيث كان قادرا عليهما ؛ وصار السبب ، في أن المسبب لا يوجد الا معه ، بمنزلة محل الفعل ؛ فرجعت الحاجة الى / نفس الفعل دون الفاعل ؛ وكذلك القول في المحل . وفارق ما ذكرناه في حاجة القديم ، تعالى ، الى القدرة في اختراع الفعل ، على ما ألزمناهم .

والزمهم رحمه الله القول بأن الانسان يقدر بكل ما يقدر الله به ، فيكون قادراً الذات على ما الله ، تعالى ، قادر عليه لذاته ، كما كان قادراً بالقدرة التي يقدر بها سبحانه . وهذا يوجب كون العبد قادراً على اختراع الأجسام وسائر الأعراض ، وأن يكون كالقديم ، تعالى ، في أنه يقدر على ما لا نهاية له . وهذا لأن القدرة مع كونها مختصة بالعبد بحلولها في بعضه ، اذا صح مع ذلك كونها قدرة له تعالى على اختراع الفعل ؛ فكذلك وان اختص القديم لذاته بما لا يصح في العبد ؛ فغير منكر أن يكون العبد قادراً بما له صار قادراً تعالى ، وهو نفسه .

والزمهم أن يكون العبد قادراً بها على الاختراع ، كالقديم ، تعالى ؛ لأن تعلقها بالعبد أكد من تعلقها بالله ، تعالى . فاذا صح الاختراع بها ، فيجب أن يصح ذلك من كل من هي قدرة له . ويجب على هذا القول أن يصح من الله ؛ جل وعز ، بها الاكتساب ، كما يصح من العبد . وانما قلنا : ان الفعل لا يحتاج ، في وجوده من جهة الله ، تعالى ، الى قدرة العبد ؛ لأنه لو احتاج اليها لا يحتاج كل ما ^(١) جازئها ؛ فكان لا يصح وجود الحركة من الله ، سبحانه ، في العاجز والجما . ألا ترى أن العلم لنا احتاج الى الحياة ،

(١) كل ما : في الأصل . كلما .

احتاج كل ما^(٢) جانبه إليها ؟ وانما صح لنا القول بأنه قد يوجد من جنس ارادتنا ما لا يحتاج الى محل ، لأن تعلق تلك الارادة بالتقديم تعالى ، لا يصح الا بأن يوجد كذلك . فصار حكمها / لا يحصل الا بأن يوجد كذلك ، كما أن حكم ارادتنا لا يحصل الا بأن يوجد في محل .

فأما الحركة التي توجب كون المحل متحركا ولا تتعلق الا به ، فلو كان بعضها يحتاج الى قدرة في المحل لاحتاج سائرهما اليه ، ولجرت القدرة للحركة مجرى المحل . على أن الحركة يصح وجودها من فعلنا ، وإن لم توجد القدرة في محلها ، لأن فناء القدرة في حال الفعل يصح على ما يستدل عليه ، فكيف يقال : انها تحتاج الى القدرة من فعله تعالى ؟ وانما قلنا : ان الفعل لا يحصل على بعض صفاته بالقدرة ، لو كان مخلوقا لله ، تعالى ؛ لأن ما يوجب كونه حادثا لله تعالى ، يوجب كونه على سائر صفاته به تعالى ، ولا علة يذكرونها في ذلك الا وتوجب أن سائر صفاته بالله تعالى ؛ وذلك يبطل الحاجة الى القدرة ليحصل بها على بعض الصفات . فان قالوا : يحصل بها كسبا ، فقد بينا في الكسب ما فيه كفاية .

وبعد ، فقد كان يصح أن يوجد لها تعالى ، ولا تحدث القدرة ، فلا يكون كسبا . لأن وجود الفعل لا يتعلق عندهم بكونه كسبا ، من حيث صح وجود كثير من الأفعال ليس بكسب .

فان قالوا : انه يصح أن يوجد له تعالى ، وإن لم يقدر العبد عليه ، ولا يكون كسبا ، بل يكون ضرورة ؛ ومتى أوجد فيه هذه القدرة ، صار كسبا له ؛ وهذا هو الذي نقول به .

(٢) كل ما : من الأصل . كلما .

قيل لهم : انا قد بينا انه لا حقيقة للكسب ، فمعلتك بذلك لا يصح .
وبعد ، فانه يجب أن يكون كل حكم للفعل كان يحصل لو لم يجعله
الله تعالى كسبا له ، أن يحصل له وان جعله كسبا له ، / مما يرجع الى الله
تعالى والى الفعل نفسه . وكان يجب أن يكون تعالى ، وان جعله كسبا
للعبد ، ظالما به ان كان ظلما ، ومستحقا للذم عليه ، وأن يكون تعالى
موصوفا بالقدرة على الظلم والكذب والتفرد بهما ؛ وهذا خلاف قول
أكثرهم . وكان يجب كون العبد مضطرا لذلك ، كهم لو لم يكن كسبا له .
وكان يجب أن لا يتبع ذلك من العبد بحسب قصده وارادته . وكل ذلك يبين
صحته ما ألزمناهم .

وعلى هذا الوجه ، ألزمهم الشيوخ ، رحمهم الله ، القول : بأنه تعالى كان
يجب أن يخلق أفعال العباد ، وان عجزوا عنها ؛ وكان يجب أن لا يحصل
عجزهم بوجودها . لأنه تعالى قادر على إحداثها . ولا يسكن أن يقال : ان
العجز ينشئ خلقه تعالى للحركة ، لأنه كان يجب أن ينشئ كل ما جازيا
ولأنه لو تفاهى والقدرة جميعا ، لكائنا ضددين أو مثلين . ولا يصح أن يقال
ان العجز يمنع القديم ، تعالى ، من إيجادها ، لأنه من فعله ؛ ولا يجوز أن
يمنع نفسه ؛ وكان يجب ، لو كان ضدا للحركة ، أن ينتفى وجودها ،
كسائر الأضداد . فأما اذا ارتكبوا قبي القدرة أصلا ، على ما يقوله جهنم .
فالذى يفسد به قولهم ما بيناه من أن لتصرف العبد تعلقا به ، وأن ذلك
يقتضى كونه قادرا عليه .

وجه آخر : لو كان القديم ، تعالى . هو المرجع لتصرف العباد ، لم يكن
لنا الى اثبات العباد قادرين واثبات قدرتهم ، سبل ؛ وفي هذا نقض القول :

بأن للعباد أفعالا ، وذلك لأن القديم ، سبحانه ، إذا أوجده على سائر صفاته ، لم يصح اثباته محتاجا في بعض صفاته الى العبد ، وانما يمكن اثبات العبد قادرا متى أثبت الفعل به على بعض الوجوه . /
فإن قيل : إذا جاز حاجته الى المحل ، وإن كان تعالى قد أوجده على سائر صفاته ، فكذلك لا تبعده حاجته الى قدرة العبد وإن كان بالله ، تعالى ، على سائر صفاته .

قيل له : إن طريق اثبات القدرة اثبات الفعل محتاجا في بعض صفاته اليها ، أو الى القادر بها : وإذا لم يصح ذلك ، على قولهم ، لم يصح اثباتها أصلا . وليس كذلك القول في اثبات المحل ، لأننا نبينه بغير هذا الوجه ، بل لا يصح أن يحصل للفعل صفة به ، وانما يحتاج اليه في وجوده وحلوله فيه ، وهذا فرق بين بينهما .

وبعد ، فمتى قالوا : إن الفعل يحتاج الى القدرة ، وإن لم يحصل بها على شيء من الصفات ، فقد تركوا قولهم ورجع كلامهم في المعنى الى أن الفعل يحتاج الى وجود القدرة في المحل ، كحاجة الارادة الى وجود الحياة في محلها ، وقد بينا فساد ذلك .

فإن قالوا : أليس يحصل الفعل كسبا بها ، فيصح لنا اثبات العبد قادرا من هذا الوجه ؟

فقد بينا فساد قولهم في الكسب ، وأنه لا جهة للفعل تتعلل يحصل عليها بالعبد ، فيقال : انه مكتسب . على أننا لو سلمنا لهم أن الفعل قد يحصل على بعض الصفات بالعبد ، لم يمكنهم اثباته قادرا ، لأنه إذا كان تعالى هو المتوجد للفعل والمحدث له ، وإيجاده يقتضى كونه على تلك

الصفات ، وجب كونه عليها ، قدر غيرته أم لم يقتدر . وهذا يردهم الى القول بأن العبد ليس بقادر أصلا .

فان قالوا : ان تلك الصفات يحصل عليها الفعل متى كان العبد قادرا ، والا وجد الفعل ولم يحصل على تلك الصفات .

قيل لهم : / لا طريق يقال ، لأجله يحصل على صفة ما بالعبد ، الا ويوجب كونه حادثا به . فمتى قلتم : انه حادث بالله ، تعالى ، لم يصح لكم القول بأنه يحصل على بعض الصفات بالعبد . وقد بينا أن تعلق حدوث الفعل بالعبد ، أقوى من تعلق سائر صفاته ؛ وهذا يبين فساد هذا القول .

وقد ألزمهم شيوخنا ، وحبهم الله ، القول : بأن جهة الكسب يجب أن يحصل عليها بالله تعالى ؛ لأن عندهم لا جهة للفعل الا وهو محدث منها فاذا كانت الجهة المضافة الى الانسان الفعل "محدث" منها ؛ فيجب أن يكون تعالى كما أحدثه واخترعه ، فقد جعله كسبا ؛ فمن أين أن العبد قادر عليه ؟ ومن هذا الوجه ، ألزمنهم القول : بأن مقدورا واحدا من قادرين على وجه واحد ، لأنه لا بد من أن يضيفوه من حيث كان كسبا الى الله تعالى وإلى الناس جميعا .

وجه آخر : لو كان تعالى هو الموجد لتصرف زيد ، لوجب أن يكون حكمهم غير محل حركاته من أبعاضه ، حكم سائر الأجسام في أنه لا تعلق للحركة به ؛ لأن وجوده بالله ، تعالى ، وحلوله يرجع الى المحل . وان كان هناك قدرة فهي موجودة في محلها ؛ وان أوجبت الحركة حكما ، فعلى جهة الإيجاب لا على جهة الاختيار ؛ لأنه لا يصح عندهم وجود القدرة في محل الحركة . ويختار العبد أن لا تحصل الحركة كسبا بها . وكل ذلك يوجب

ألا يكون لاضافة الفعل الى العبد الذى هو الجملة وجه" ، وان اضيف الى محله . وهذا يطل كون العبد / فاعلا ، ويحيل القول بأن تصرفه يجب أن يقع بحسب قصده .

وليس ذلك مما نقوله ، في العلم والارادة وسائر ما يخص الحى : انها توجب ، الحكم للحى ، سبيلاً ؛ لأنها توجب ذلك لجنسها ، كما توجب الحركة كونَ المحل متحركاً لجنسها . وليس لجملة العبد ، على قولهم ، صفة وحال تؤثر في الفعل حتى يضاف اليها . وهذا يبين صحة هذه الطريقة . وجه آخر : لو كان تعالى هو الخالق لأفعال العباد ، لصح أن تقع محكمة مرتبة وعلى نهاية الاتساق ، وان لم يكن عالماً بكيفيتها ، حتى تقع الكتابة والصياغة من الجاهل بحسب وقوعها من العالم ؛ بل كنا لا نأمن في كل من يقع منه أنه جاهل ، لأن تجويز ذلك فيها يمنع من الاستدلال بها على أنه عالم ، فكان لا يمتنع أن تقع الكتابة من العالم بالصياغة بأن يخلقها الله ، تعالى ، فيه ، ويتعذر عليه الصياغة ، وكان لا يمتنع أن يكون كل من ازداد جهلاً بالفعل يكون الفعل المحكم بأن يقع منه أقرب بأن يتوجب تعالى فيه ذلك . وقد علم أنه لا يمكن أن يقال : انه يحتاج تعالى الى علم العبد ، في احداث الأفعال المحكمة ، لأنه الموجد لها ، وهو عالم بها لنفسه ، فلا وجه لحاجته الى علم العبد . ولأن عندهم أن الأفعال المحكمة التي لا تتعلق بالعبد قد أحدثها تعالى لكونه عالماً بكيفيتها وان لم يحصل للعبد العلم بها .

ولا يمكن أن يقال : ان علمَ العبد علمه تعالى ، لأنه يوجب كونه جاهلاً بجهله ، ويوجب ما قدمناه في القدرة من وجوه الفساد ؛ وان كان ،

لو ثبت ذلك ، كان لا يمكن اثبات علم العبد من حيث مسح منه تعالى ايجاد الفعل محكما ، لكونه عالما ، / وان لم يحصل علم العبد . ولا يمكن أن يقال : ان جهل العبد بكيفية الفعل ، يحيل ايجاده من جهة القديم ، تعالى . وذلك لأن مثل هذا الفعل المحكم ، قد يصح أن يفعله تعالى مع جهل العبد ، فكذلك هو بعينه ؛ ولأن الجهل لا ينافي تأليف الكتابة والصياغة ، فكان يجب أن يصح وقوع الفعل المحكم من الجاهل ، ونقطة حروف القرآن من الضرير حتى يأتي به على الصواب ، ولا يتمكن البصير العالم من ذلك بأن لا يخلقه تعالى فيه .

فان قال : يجوز ذلك عندنا ، وان كانت العادة قد جرت الآن أن لا تحدث الأفعال المحكمة الا في العلماء ، ولولا العادة لجوزنا ذلك .

قيل له : ان ما ادعيت من العادة لا يصح اثباته مع هذا القول ، لأنه يجب أن لا نأمن في كل من نظنه عالما ، من حيث وقعت منه الأفعال المحكمة ، أنه غير عالم ؛ واذا لم نعلم ذلك ، لم يصح أن ندعى فيه عادة ، لأن اثبات العادات انما يصح فيما علم وقوعه من الأمور ، فيدعى استمراره .

وبعد ، فيجب أن يجوز أن تكون العادة في ذلك مختلفة بالأوقات والأماكن ، وأن يكون أهل الصين وغيرها من البلاد يقع منهم الأفعال المحكمة مع الجهل بكيفيتها ، ويستمر ذلك فيهم كاستمراره في العلماء منا . وكذلك فيما مضى من الأزمان ، يجب أن يجوز ذلك .

على أن علم العبد اذا لم يكن له تأثير في اتساق الفعل ، لأن الله ، تعالى ، يحدثه كذلك ؛ فيجب أن يجوز من زيد أن يفعل بيده من الفعل المحكم لوجود العلم في قلب غيره ، مثل ما يجوز منه ذلك اذا وجد في قلبه ، لأن

كلا العلمين لا تأثير له في اتساقه . وكان يجب / أن يصح منه فعل الكلام بلسانه مرتباً لوجود علم غيره على حسب ما يجوز منه لوجود علمه . فإن ارتكب القول بأن ذلك جائز ، وأن العادة يصح أن تختلف فيه ، لم يمكنه اثبات العبد قادراً على الكسب أصلاً ؛ لأن تعذر الفعل المحكم من الجاهل ومن ليس بعالم ، كتعذر نفس الفعل من العاجز . فإن جاز وقوع المحكم من الأفعال من الجاهل بخلاف ما نقله في الشاهد ، يجوزن وقرع نفس الفعل من ليس بقادر . وهذا يوجب عليهم ارتكاب مذهب جهم في أن لا قادر في العالم ، وأن الأفعال كلها ضرورية . وقد ثبت فساد ذلك بما قدمناه ، والقوم لا يرتكبونه .

وقد ألزمهم شيوخنا ، رحمهم الله ، على ذلك القول ، بأن الجاهل يحسن أمره بالأفعال المحكمة ، لأنه يحتاج في إيجادها كذلك الى شيء سوى القدرة .

ومن قولهم : أن تكليف زيد الفعل الذي لا يحتاج فيه الا الى القدرة يحسن ويصح . وبيّنوا أن تكليف الأعمى نقط المصاحف أعظم في القبح من تكليف العاجز الفعل ، وتكليف الجباد . وهذا مما نستقصيه في باب القدرة .

وجه آخر : لو كانت أفعال العباد مخلوقة لله ، سبحانه ، لوجب أن يصح أن يقع ما يحتاج فيه الى الآلة بلا آلة ، لأنه تعالى لا يحتاج في خلق الصعود في زيد الى السلم ، والطيران في الطير الى الجناح ، والكتابة في الورق الى القلم واليد . فكان يجب أن تكون الآلات ، وجودها كعدمها ، في أنه لا يحتاج اليها آلة . وكان يجب أن لا يخلّ فقدها بتعذر ما هي آلة

فيه ، حتى يكون الزمّنُ بمنزلة الصحيح في الأفعال ، والضرير كالبصير فيها ؛ بل لا / يتمتع أن يكون تعالى قد أجرى العادة ، في بعض البلاد وبعض الأوقات ، أن المفقود الآلة يصح منه ما يتعذر على كامل الآلة ، من حيث يخلق تعالى الفعل فيه دون وافر الآلة ؛ على ما قدمنا القول فيه . وإن ارتكب هذا القول ، لزمه القول : بأن فعل العبد يقع بلا قدرة ؛ ويحق لجهم فيما يقوله ؛ وإن كان جهم لا يرتكب أيضا في الآلات ذلك ، وإن نفى القدرة وكون الإنسان قادرا . وكان يجب أن يحسن منا الأمر بالفعل من غير آلة ، حتى يكون أمرنا بالصعود من غير سلم كأمرنا إياه بالسلم ، لأن صحة وجود ذلك مع وجود السلم وقفده موقوف على اختياره تعالى . ولا مدخل للآلة فيه . وكان يجب أن يحسن منه تعالى أن يأمر الأعمى بنقط المصاحف ، ويعذبه إذا لم يفعل ذلك ، لأنه لم يؤت في قفده إلا من جهة عدم القدرة فقط ، على ما يقولونه في تكليف الكافر الإيمان .

وجه آخر : ولو كان أفعال العباد مخلوقة لله ، تعالى ، لوجب أن يقع وقوعها في الممنوع ، كصحة وقوعها في المخلّى ، وكان يجب أن لا يكون للمنع بالقيّد وغيره وجه عند العقلاء . وفساد ذلك ، يبطل قولهم .

وقد قل شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله : قد ثبت أنه تعالى قادر على فعل المشي في القيد مع القيد ، كما أنه قادر على ذلك مع عدمه ؛ فكان يجب أن كانت الأفعال مخلوقة لله تعالى ، أن لا يكون لفزع اعتقلاء إلى التقييد معنى ؛ ولكان القيد بالحديد وبغيره مما لا يتمتع بتساوى ، ويعلم باضطراب فساد ذلك .

وكذلك القول في المنع لعدم الآلات . لأنه كان يجب أن لا يكون لمنعا

زيداً من الصعود باعدام الساب ، ومن الكتابة باعدام الآلات ، معنى . لأن من يخلق ذلك / الفعل ، يصح أن يخلقه مع عدم هذه الأمور ، كصحته مع وجودها . وكان يجب أن يكون منعنا زيدا باعدام السلم عن الصعود ، كمنعنا الطائر بذلك عن الصعود . وكان يجب أن يحسن منا الأمر بكل فعل لا يقع إلا بالآلة ، مع فقد الآلة وأن يحسن من الله ، تعالى ، الأمر بذلك . ولا يمكن أن يدعى في ذلك استمرار عادة ، لما بيناه من قبل في العلم . وكان يجب أن لا يكون الخرس مانعاً من الكلام ، لأنه تعالى قادر على خلق الكلام في لسانه على حسب ما يخلقه في لسان الناطق .

وجه آخر : لو كانت أفعال العباد حادثة بالله ، تعالى ، لم تجب على طريقة واحدة أن تحدث بحسب قدرهم ؛ لأنه كان لا يمتنع أن يفعل تعالى في الأقدر القليل من الفعل ، وفي الضعيف الأكثر منه ؛ كما لا يمتنع ذلك في جسمين غير قادرين . لأننا قد بينا أن القدرة لا تؤثر فيما يصح منه تعالى أن يخلقه ، فإن عدمها كوجودها . وإن يجب أن لا يمكن الاستدلال بمنع زيد عمراً ، على أنه أقدر منه ؛ لأنه تعالى هو الذي أوجد فيه ما اختاره . ولم يوجد في الضعيف ما أراده . وكان يجب أن يجوز ، في بعض البلاد وبعض الأوقات ، أن المنوع هو الأقدر وأن المانع هو الأضعف ؛ وتكون العادة فيهم ، بخلاف العادة فينا . وكان يجب أن لا يؤثر منعنا الضعيف عن حركاته في وجود حركاته ، لأنه تعالى هو الموجد لها ، فإن أرادها وجدت لا محالة ؛ ولم يؤثر منعا في وجودها ؛ وإن لم يردّها لم توجد ، منعا منها أم لم تمنعه .

وجه آخر : لو كانت أفعالهم حادثة من جهة الله ، تعالى ، لوجب أن

لا يحل بوجودها عدم الأسباب التي توجد عندها . فكان يجب أن يكون حصول العلم ، مع النظر وعدمه ، بمنزلة ؛ وحصول الآلام ؛ / مع وجود الضرب وعدمه ؛ بمنزلة . وكان يجب أن يصح من العقلاء ارادة ذلك من الغير مع عدم السبب ؛ كما لا تصح منهم ارادته مع وجوده . ولا يمكن ادعاء عادة مستمرة في ذلك ، لما قدمناه من قبل . ولا يمكن ارتكاب ذلك ، لأنه يؤدي الى أن يصح من العبد الكلام ابتداء على حد ما يصح وجوده منه بتحريك اللسان واعتماده في نواحي فيه . ولا فرق بين من أجاز منا فعل الكلام على هذا الوجه ، وبين من أجاز فعله مع فقد اللسان أصلا ، وأجاز منه الاكتساب مع فقد القدرة . وكان يجب أن لا يدل وقوع الكلام من زيد على حركات لسانه ، ولا على وجود لسانه ، ولا على وجود القدرة . وقد بينا أنه لا يمكنهم القول بأنه تعالى يحتاج الى هذه الأسباب من حيث دل الدليل على أنه يصح أن يحدث ما يقع متاعدا الأسباب بلا سبب ؛ بل بأن يتبدئه ابتداء ؛ فلا وجه لاعادة ذلك . وكان يجب أن يحدث الكلام بحسب اعتماد لسانه وحركاته ، لأنه على هذا القول لا تعلق له بهما ، فيجب أن لا يستتبع أن يحدث الكثير منه مع قلتهما ، والقليل منه مع شدتهما . وكذلك كان يجب في سائر الأفعال ، فكان لا يمتنع ، مع الضرب الشديد ، أن يقل الألم تارة ويكثر أخرى ؛ وكذلك مع الضرب الخفيف . ولا فرق بين من أجاز ذلك ، وبين من أجاز تفاوت الأفعال ؛ وإن كان قدر القدر قدرا واحدا . فاذا بطل ذلك ؛ بطل ما يتعلقون به . وعلى هذا الوجه الزمناهم القول : بأنه كان يجب في الفعل الواحد أن يكون محتاجا الى السبب من حيث اكتسبه العبد ، ومستغنيا من حيث يغترعه القسديم ،

تعالى . / وهذا يوجب كونه معدوما ان لم يوجد السبب ، وموجودا اذا وجد تعالى .

وجه آخر : لو كانت أفعالهم مخلوقة لله تعالى ، لم يمتنع أن يحصل سبب اللجوء الى النمل ، فلا يقع منه بأن لا يختار تعالى أحداثه ؛ فكان يجب أن يجوز ، مع معرفة الانسان بما عليه من الضرر بالوقوف عند النار والسبع ، أن يقف عندهما ؛ وأن يكون سبيله والحال هذه ، سبيله اذا لم يكن نار ولا سبع" ، أو سبيل الجاهل بحالهما . وكان لا يمتنع ان كان ذلك بالعادة ، أن تكون عادات الناس في ذلك مختلفة بالأزمان والأماكن . وكان يجب ، لو شاهد العبد الجنة وعرف نعيمها ، والنار وعرف عقابها ؛ أن يجوز أن يختار دخول النار على دخول الجنة مرة ، ودخول الجنة على دخول النار . وكان يجب أن يصح من الواحد منا أن يقتل نفسه ، مع علمه بما عليه من الضرر .

وهذا واضح البطلان . ولا يرجع ذلك علينا ، لأننا وإن قلنا : ان العبد قادر على ذلك ، وعلى ضده ؛ فمن حيث كان مختارا لا يجاده ، لم يمتنع أن لا يجوز أن يختار خلافه لقوة الدواعي ، على ما قدمناه من قبل .

وجه آخر : لو كانت أفعالهم حادثة من جهة تعالى ، لوجب متى علم الواحد منا قبح الكذب والظلم ، وعلم أنه مستغن عنهما من حيث يصل بالعدل والصدق الى ما يصل بهما اليه من المنافع أو دفع المضار ، أن يجوز أن يقع منه ، كما يجوز وقوع الصدق منه ؛ لأن القديم ، تعالى ، هو الخالق لذلك فيه ، فلا معتبر باعتقاده وعلمه . وكان يجب أن لا يمتنع أن تختلف أحوال العقلاء في ذلك ، كما تختلف أحوالهم في سائر ما يختارونه . / وقد

علمنا فساد ذلك ، لما دللنا عليه في أول باب العدل ، يجب القضاء بفساد ما يؤدي الى صحته .

وعلى هذا الوجه يلزمهم أن لا يكون للدواعي تأثير في فعل العبد ، وأنه تعالى هو المحدث لذلك ، فوجود دواعيه كعدمها . وكان يجب أن يكون العالم كالمساهي فيما يقع منه من الأفعال . وفي علمنا بتأثير الدواعي في الأفعال ، دلالة على فساد ما ذهبوا اليه .

وجه آخر : لو كان تعالى هو المحدث لفعل العبد ، لوجب أن يصح منه أمره ونهيه ، لأن الأمر يصح منه أن يأمر غيره بفعله وينهاه عن فعله ؛ وذلك معقول في الشاهد . ولا يمكن أن يقال : انه ، وإن كان فعله تعالى ، فممن حيث كان للعبد فيه صنع ، وهو كونه مكتسبا له ، حسن أمره به ونهيه عنه . لأن قد دللنا على أنه لا وجه للكسب بفعل عليه ، وبيننا أنه لو كان له وجه معقول لم يرجع الى الجملة التي تؤمر وتنهى .

وبعد ، فلو صح أنه مكتسبه ، وأنه يتعلق به من حيث كان كسبا على وجه معقول ، لكان الكلام متجها . وذلك لأنه لا يصح أن يكتسب الا بأن يوجد له تعالى ، ولولا ايجاده واحداثه لما صح أن يكتسبه ؛ فقد صار كونه مكتسبا ، متعلقا باختيار القديم ، تعالى . فكما لا يصح أن تأمر زيدا بفعل لا سبيل له الى أن يوجد له الا باختيار عمرو ، فكذلك يجب أن يقبح هذا الأمر . ولا فرق بين أن يكون فعل زيد غير مقدور له ، أو يتعلق وقوعه بأمر لا سبيل له اليه في أن في الوجهين جميعا يجب قبح أمره به . ويجب أن يقبح أمره بالفعل من وجه آخر ، وذلك لأنه متى وجد الفعل وجد على وجه لا سبيل له الى أن ينفك منه ، ولم يكن له الى ذلك سبيل من قبل .

فكان / يجب أن يكون أمره بذلك بمنزلة أمر المرمى من شأق بالنزول ،
على حسب ما الزمناه الشنوية .

وجه آخر : لو كان تعالى هو الخالق لفعلمهم ، لوجب أن لا يستحقوا
الذم على قبيحه ، والمدح على حسنه . لأن استحقاق الذم والمدح على
فعل الغير لا يصح ، ولا فرق بين من اعتقد حسن ذلك ، وبين من اعتقد ذم
الجناد والأعراض ومدحهما لما يقع منه تعالى من الأفعال .

ونحن ، وإن قلنا : أن العبد يستحق الذم بأن لا يفعل الواجب ، فلأن
ذلك الواجب يمكنه إيجاده ، ولا عذر له في أن لا يفعله ، فصار من قبل
نفسه في أن لم يفعله ، كما أنه من قبل نفسه أتى في إيجاد القبيح الذي
يمكنه التحرز منه .

وليس كذلك ما قالوه ، لأنهم أثبتوه مستحقا للذم والمدح على فعل
غيره ، وعلى ما لا سبيل له إلى إيجاده ، وعلى ما إذا لم يوجد لم يؤث في أن
لم يوجد إلا من قبل غيره ، وعلى ما إذا وجد لم يحصل موجودا به ، بل
يكون كالمطبوع عليه ، وكان لا يمكنه اختيار خلافه عليه . وهذا أعظم في
القبح من ذم الجناد .

ومتى قالوا : أنه يحسن ذمه أو مدحه ، من حيث يكتسب الفعل ، فما
قدمناه جواب عنه . وكذلك إن قالوا : أنه يحسن ذمه أو مدحه سمعا ، فقد
بيننا من قبل بطلان ذلك . وإن هم ارتكبوا القول : بأن العبد لا يحسن ذمه
ومدحه على شيء من الأفعال ، وإن كان متصرفا فيها ، فقد دفعوا ما يعلم
باضطرار على الجملة . وقد بينا فساد ذلك من قبل ، وبيننا أن التكليف
بذلك يتعلق . ولولا حصول العلم بذلك ، لم يصح ورود الخاطر . ولولا

أنا نعلم ذلك ، لم يمكننا أن تثبته تعالى حكيمًا ، وأن ننزهه عما يجب تنزيهه / عنه .

وجه آخر : لو كان تعالى هو المخترع لأفعال العباد ، لوجب أن لا يستحق أحدٌ من أحد في الشاهد الشكرَ على ما يأتيه من الاحسان . لأن ذلك حادث من قبل الله تعالى ، فكان يجب ، في أنه لا يستحق عليه الشكر ، أن يكون بمنزلة ما ينفرد تعالى به من الانعام والأفضال ؛ وإذا لم يستحق العبد بذلك شكرًا وتعظيمًا ، فيجب أن لا يستحق ذلك بما يقع بحسب قصده .

ومتى قالوا : انه يستحق الشكر والتعظيم ، لأنه الذي اكتسب الفعل ؛ فالجواب عن ذلك قد تقدم . على أن هذا يلزمهم من جهة أخرى ، وذلك أن الاحسان لا يكون الا متولدا . وعندهم أن ما هذا حاله ، فالتقديم ، سبحانه ، ينفرد به ، فكيف يستحق العبد عليه الشكر ؟

فان قالوا : اذا جاز أن يستحق تعالى الشكر على ما يختاره من الايمان ، وان كان فعلنا لما وقع عند أفعاله ؛ ويستحق الواحد منا ، على عطية غلامه بأمره ، الشكرَ ، وان كان فعلٌ غلامه لما وقع عنده ؛ ويستحق الواحد منا الذمَّ على موت الطفل اذا وضعناه تحت البرد ، وان كان ما نزل به من الموت فعلٌ الله ؛ ويستحق الواحد منا العوضَ على من ألجأه الى الاضرار بنفسه ، وان كان ذلك الاضرار من فعله لما وقع عند فعل غيره ؛ فجوزوا أيضا القول : بأن العبد يستحق الشكر على اكتسابه للاحسان ، وان كان لا يصح أن يكتسبه الا بأن يخلقه تعالى .

قيل له : انما نجعل ما نختاره من الايمان كأنه فعل لله تعالى ، من حيث /

وصلنا اليه بموته والطفه فقلنا : انه يستحق الشكر عليه ، من حيث حصل في حكم الموجب عن فعله . ولولا أنه تعالى ممن يصح أن يفعل ، ويستحق الشكر بفعله ، لما صح أن نقول ، فيما وقع عند فعله ، انه كأنه فعّله في استحقاق الشكر عليه . وعلى قولهم : لا فعل للعبد البتة ؛ فكيف يقال : انه يستحق الشكر على بعض الوجوه ، وانما قلنا انه يستحق الشكر على عطية غلامه بأمره ، لما وقع عند فعله ، فصار كأنه فعله ، وذلك لا يتم الا بعد اثباته فاعلا ومحدثا في الحقيقة ؟

وقد اختلف شيوخنا ، رحمهم الله ، في ذلك . فمنهم من يقول : انه يستحق الشكر على أمره للغلام اذا وقعت العطية عنده ، ويتعاطم ذلك بحسب وصول ما وصل الى المعطى . ومنهم من يقول : انه يستحق الشكر على عطية الغلام في الحقيقة ، لما لم يحصل التملك الا من حيث رضى الأمر وأمر به ، فصار كأنه المملك . وشيخى شرح ذلك من بعد .

ولسنا نقول : ان واضع الطفل تحت البرد يستحق الذم على موته ، لأن ذلك من فعل الغير ؛ وانما يستحق ذلك على تعريضه للموت وعلى ما فعله من الاضرار به ، وان كان قد يجوز أن يتعاطم ما يستحقه من الذم اذا صادف تعريضه وقوع الموت ؛ ولأن مثل ذلك ، قد يعظم به القبيح ، عندنا ، على ما نبينه من بعده .

فأما العوض ، فانه قد يستحق بفعل الغير ؛ وقد يستحق على الغير ، بما يجرى مجرى فعله ، اذا لجأ اليه ويصير كأنه فعله . وسنبين ذلك في كتاب العوض .

وانما صح ذلك ، لما علم انه يصح أن يفعل ، فصح أن يجرى / ما يقع / .

عند فعله على جهة الاجراء ، مجرى نفس فعله . وذلك لا يصح لهم ، لأنهم يقولون : ان الفعل من جهته تعالى حدث ووجد على سائر صفاته ، فكيف يصح مع ذلك أن يستحق عليه الشكر والتعظيم ؟ وقد بينا أن كونه كسبا ، لو كان وجها معقولا ، كان لا يصح أن ينفصل من كونه حادثا ، بل يجب كونه كذلك ، متى أحدثه الله ، تعالى ، مع القدرة ؛ ولا يصح كونه كذلك ، اذا لم يحدثه مع القدرة . فليس للعبد اذن سبيل الى اكتساب ذلك ، بل هو كالطبوع عليه . وكل ذلك يبين صحة ما أئزمناهم .

وجه آخر : لو كان تعالى هو المخترع لفعل العبد ، لوجب أن يستحق الذم على القبيح ممن فعله ، لأنه المحدث له دون العبد ؛ فما يستحق عليه من الذم ، يجب أن يرجع اليه تعالى عن ذلك ؛ كما لو انفراد بفعل الظلم والقبيح ، لوجب كونه مستحقا للذم . وليس لهم أن يحيلوا كونه مستحقا للذم على القبيح ، وذلك لأن ما استحق الواحد منا الذم على القبيح اذا علمه ، هو لأنه فعله وهو عالم بقبحه ؛ والقديم تعالى ، فهذا حاله عندهم في اختراع القبيح ، فيجب كونه مستحقا للذم .

فإن قالوا : كون الفعل قبيحا منه ، محال ؛ لأنه انما يقبح منا لحال يرجع اليه ، وهو قد ثبت أنه مالك أمر ، فيجب أن لا يقبح منه الفعل . فقد استقصينا الكلام في افساد ذلك ، في أول باب العدل ، فلا وجه لاعادته ، وبيننا أنه لا فرق بين من قال ان الفعل لا يصح منه تعالى ، وبين من قال : انه لا يحسن منه الفعل لأنه ليس بأمور ، ولا ممن تحدد له الحدود فلا يتجاوزها^(١) . وبيننا أن ذلك يؤدي الى خلو فعله من كونه حسنا وقبيحا ، وأن ذلك يستحيل في فعل العالم .

(١) يتجاوزها : في الاصل « يتجاوزها » .

فان قالوا : ان الفعل انما يقبح من حيث كان كسبا ؛ فاما على غير هذا الوجه ، فلا يصح البتة ؛ فلا يجب كونه ، تعالى ، مستحقا للذم .
وهذا باطل ، لانا قد بينا أن الظلم انما يقبح من حيث كان ظلما ، وليس لكونه ظلما اختصاص بكونه كسبا ؛ بل بأن يختص بكونه خلقا أولى وذلك يسقط قولهم .

وبعد ، فان فاعل القبيح من حقه ، اذا كان عالما بقبحه ، أن يستحق الذم ، فعلة على الوجه الذي يقبح أو لم يفعله كذلك . ولهذا يستحق الواحد منا الذم على الجهل ، وان لم يجز أن يقع الا قبيحا . فيجب ، وان كان يصح من حيث كان كسبا ، أن لا يخرج تعالى من أن يستحق الذم ان كان هو الخالق له .

وبعد ، فان من قولهم : ان الفعل صار كسبا له بالله ، تعالى ، لأنه أوجده مع القدرة عليه ، ولو لم توجد القدرة عليه معه لم يكن كسبا ؛ فقد صار كسبا به تعالى ، وان كان يقبح من حيث كان كسبا . فيجب أن يكون قبيحا به تعالى ، من حيث كان قبحه تابعا لصفة حصل عليها الفعل به تعالى . وهذا يوجب أنه المختص باستحقاق الذم دون العبد بالصد ، مما ألزمناه .

على أنه لو كان كسبا بالعبد فقط ، لصح ما ألزمناهم من حيث كان كونه كسبا يتبع كونه حادثا ؛ ويستحيل أن يكون كذلك الا وهو حادث ، فكان يجب أن يكون محدثه مستحقا للذم عليه من حيث أحدثه ؛ وينبع كونه حادثا ، كونه كسبا .

ووجه آخر ، في لزوم هذه الطريقة لهم ، وهو أن عندهم أن الفعل قبيح بالله ، سبحانه . / ولولا أنه جعله كذلك ، وفصل بينه وبين الحسن ، لم يكن

قييحا ، ولا يتعلق عندهم بالعبد من حيث كاز قبيحا البتة . فاذا صح ذلك مما يتبع كونه قبيحا من الذم يجب أن يستحقه من جملة قبيحا وهو القديم . كما أن كل حكم يتعلق بكون الفعل مخترعا مخلوقا فاليه تعالى يرجع دون العبد . وهذا يوجب اختصاص القديم ، سبحانه ، باستحقاق الذم على القبيح دون العباد . والعلم بفساد ذلك ضرورى ، على ما سبق القول فيه . فان قالوا : انما يقبح الفعل ممن ليس له فعل ، وذلك يستحيل فى القديم تعالى .

فقد بينا أن حكمه ، تعالى ، فى أنه ليس له أن يفعل القبيح حكم الواحد منا ، وبيننا من قبل أن ذلك تعلق بعبارة لا طائل تحتها ، وبيننا أن الذى يقتضى أنه ليس له فعله قبحه ، وقبحه يتبع كونه كذبا وظلما . فاذا كان تعالى يفعل ذلك عندهم ، فيجب كونه قبيحا منه ، وأنه ليس له فعله . وأبطلنا قول من قال : ان قبح الفعل يتبع كون الفاعل منها مملوكا . ولا يمكن أن يقال : انه تعالى لا يستحق الذم على القبيح ، لأن ما يستحقه من المدح على المحسنات يوفى عليه ، على ما نقولاه فى الكثير من الاحسان والمقتل من الاساءة . وذلك لأنه تعالى ان كان يخترع أفعال العباد ، فما يقع من القبيح فيما يختص بالعبد يزيد على ما فعله به من الاحسان ، لأن خلقه الكفر فيه ، المؤدى الى العقاب الدائم يزيد فى الاضرار على أنواع ارادته اليه ، ولا يتعلق ما يفعله بزيد بما يفعله بغيره ، لأن النفع الواصل الى المؤمن / لا يؤثر فيما خلقه من الكفر فى الكافر . وكذلك القول فى الشاهد ، لأن كثرة الاحسان انما تؤثر فى ستر الاساءة ، اذا كان المنفوع هو المضروب . فاما اذا تغيرا ، لم يتعلق أحدهما بالآخر ،

وسقط بذلك التعلق بوفور القبح منا اذا كان صغيرا ؛ لأننا انما نزيل الذم عنه فيه لعظم طاعاته ؛ وذلك لا يتأتى في فعله تعالى ، على ما بيناه .

وجه آخر : لو كان تعالى هو المخترع لفعل العبد ؛ لوجب ، اذا خلق الكفر في الكافر ، ان لا يكون له عليه نعمة . لأن ما يختص به من الضر يزيد على سائر احسانه اليه . ولأنه عندهم **خَلَقَهُ** للنار ، على ما يتأولون عليه قوله تعالى : « ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس »^(١) . فيجب أن لا يكون منعا على أحد من الكفار .

ولا يصح أن يقولوا : انه منعم عليهم بنعم الدنيا من الحياة والشهوة والآلات . وذلك لأن جميع ذلك انما خلقه ، على قولهم ، ليستدرجه الى ما خلقه له من الكفر . فيجب أن يكون غير معتد به ، بل يجب أن يكون ضررا اذا جعل طريقا للضرر ، وأن يكون بمنزلة اطعام أحدنا غيره خبيثا مسموما يؤدي الى الهلاك . ولأن ذلك لو كان نعمة ، لو اتفرد لوجب أن لا يكون نعمة اذا خلق الكفر فيه من حيث يوفي عقاب الكفر على ما يحصل فيه من النفع . فصح بذلك أنه لا نعمة على قولهم لله ، تعالى ، على الكافر . وهذا بخلاف نص الكتاب ، لأنه تعالى قد بين في غير آية نعمة عليهم ، وعدد ذلك ، وجعله مؤكدا للتوبيخ ، كقوله / تعالى : « كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم »^(٢) . وهو خلاف دين المسلمين ، لأنهم مجمعون على أن كل مكلف ، لله عليه النعم العظيمة ، وأن نعمة عليه تزيد من نعمة على الحي الذي لم يكلفه .

ومن وجه آخر ، تلزمهم هذه الطريقة . وذلك أنه يجب أن لا يلزمهم أن

(١) من الآية ٢٨ البقرة .

(٢) من الآية ١٧٩ الاعراف .

يشكروه تعالى ، لأن الشكر هو الاعتراف بنعمة النعم على وجه التعظيم له .
فإذا لم يكن له تعالى عليهم نعمة من حيث خلق الكفر فيهم ، فكيف يلزمهم
شكره ؟ وقد بينا أن خلقه لهم أحياء ، وتمكينه إياهم ، لا تستند به نِعْمَتُهُ ،
مع خلقه الكفر فيهم . فلا يصح لهم القول : بأنه يستحق عليهم الشكر ،
لخلقهم ذلك ، وإن خلق فيهم الكفر .

ولا يمكنهم أن يقولوا : أنه أتى في الكفر من قبل نفسه ، فلا يكون
تعالى مضرا به بأن خلقه فيه لأمر منها ما يبيته من أن كونه كسبا لا يعقل ؛
ولو عقل ، لم يرجع إلى الجملة ، ولا أخرج الفعل من أن يكون غير متعلق
بالعبد . ومنها أن وجه كون الكفر ضرا يرجع إليه تعالى ، لأنه جعله
كذلك وأحدثه عليه ، على ما يذهبون إليه في هذا الباب . فيجب أن يكون ،
من قبله تعالى ، أتى في هذا الضرر الذي خرج به من أن يكون منعما عليه .
ومنها أن الضرر في ذلك هو ما سيفعله به من العقاب الدائم ، وذلك مما
ينفرد به فكيف يقال : أن العبد من قبل نفسه أتى في ذلك ؟

وليس لهم أن يقولوا : أنه يستحق الشكر على العبد ، لأنه اله ، أو لأنه
خالق فقط . ولا يؤثر خلقه الكفر فيه / في استحقاقه ، كما لا يخرج من
كونه الها خالقا . وذلك لأن الشكر في الشاهد لا يستحقه بأن يفعل
ما لا تعلق له بالمستحق ذلك عليه ، وإنما يستحقه إذا أنعمنا عليه . فيجب
أن يكون الغائب كالشاهد في هذا الباب . ولذلك يتعاضل الشكر ، بحسب
تعاضل النعم لولا أن الأمر على ما قلناه لوجب أن يستحق تعالى الشكر
على الجماد ، لأن كونه الها ليس يختص الحق دون الجماد ، إلا أن نرجع

إلى ما قلناه . ولولا أن الأمر على ما ذكرناه ، لوجب كونه مستحقا للشكر فيما لم يزل من حيث كان الها لم يزل .

وبعد ، فإن كان كونه الها يتبعه استحقاق الشكر ، فيجب أن لا يكون الها للكفار عندهم من حيث لا يستحق الشكر منهم .

ووجه آخر ، يلزمهم في هذه الطريقة ، وهو أنه كان يجب أن لا يستحق من الكفار العبادة لأنها إما تستحق بالنعم العظيمة المستقلة بنفسها المستيقة في كونها نعمة من نعم الغير . فإذا صح ، بما قدمناه ، أنه لا نعمة له على الكافر أصلا ، فإن لا تكون عليه النعمة التي صفتها ما ذكرناه أولى وأجدر . وفي هذا إسقاط لزوم عبادة الله على الكفار ، وفي هذا من الخروج من الدين ما فيه .

وليس لهم أن يقولوا : إن العبادة يستحقها لأنه اله ، ولهذا لا يستحقها من ليس باله .

وذلك أنه إنما يختص الإله باستحقاقها ، لا لأنه اله ، لكن لاختصاصه بالقدرة على النعم التي سبيلها ما وصفنا . ولولا ذلك ، لكان حال كحال غيره في ذلك ؛ كما أن حاله وحال غيره / في استحقاق الشكر لا تختلف ، ولو صح من غيره أن مخترع الحياة وسائر ما تتكامل به النعم على المكلف ، لا تستحق العبادة . ولذلك قلنا : إن من اعتقد ذلك يكفر ، لأنه لا بد من أن يثبت مستحقا للعبادة غير الله . وهذا يوجب أن لا يلزم الكفار الإيمان والطاعات وفي هذا إسقاط التكليف عنهم ، على ما فيه من الخروج من الدين .

ومن وجه آخر ، تلزمهم هذه الطريقة . وهو أنه يجب أن يستحق من

الكفار الذم* لو كان خلق الكفر فيهم . لأن من حق الاساءة أن يستحق بها الذم* ، كما يستحق بالاحسان الشكر . ولذلك يلزم المسئء في الشاهد ، الاعتذار الى المساء اليه ليزيل به عن نفسه الذم ، والا كان عبثا . فاذا صح ذلك ، وكان ما فعله تعالى من الضرر بالكافر ، من حيث خلق الكفر فيه على مذهبهم ، يزيد على كل اساءة ، لأنه يؤدي الى عقاب لا نهاية له ، فيجب أن يستحق به من الذم بحبه .

وعلى هذا الوجه ، قال شيوختنا ، رحمهم الله : يلزمهم أن يقولوا : ان ما يستحقه تعالى من الذم أعظم مما يستحقه إبليس ، لأنه انما يدعو ويوسوس فقط ، وهو تعالى ، فقد خلق فيه نفس الكفر ، والداعي الى الضرر ، وان وقع الضرر عنده ، أخف حالا من فاعله ؛ فيجب أن يتضاعف ما يستحقه تعالى من الذم .

وينوا ذلك بأنه تعالى عندهم أعظم نعمة على المؤمن ، ويستحق من / الشكر أكثر مما يستحقه الذي من حيث فعل من المنافع ما دعا النبي ، عليه السلام ، اليه . فيجب أن يكون شكره أعظم ، وكذلك يجب أن يكون ما يستحقه من الذم من جهته الكافر ، أعظم . وفي هذا ما لاختفائه من الخروج من الدين .

وجه آخر : لو كان تعالى هو المخترع لفعل العبد ، لم يخل ما يقبح من العبد أن يقبح من الله تعالى أو يحسن منه . لأنه لا يصح أن يقال ، مع علمه به ، أنه لا يحسن منه ولا يقبح ، لأن ذلك يؤدي الى تجويز مثل ذلك في فعل العالم منا . وهذا يستحيل ، لأنه متى كان عالما بفعله ، فلا بد من أن يعلمه على وجه ، لكونه عليه له فعله ، ولا يستحق به الذم ؛ أو على وجه

لكونه عليه ليس له فعله ، ويصح أن يستحق به الذم . فإذا صح أنه لا يخلو مما ذكرناه ، فلو قبح منه ما يقبح من العبد ، وصح مع ذلك أن يخلقه ، لم نأمن أن يخلق سائر القبائح منفردا بها فيكذب في أخباره ويأمر بالقبيح ، وينهى عن الحسن ، ولا يفى بشيء من وعده ووعيده ، ويعذب الأنبياء ، ويشيب الفراغة ، ويتفرد بكل ظلم . لأنه إذا جاز أن يفعل القبائح مع قبحها منه ، لم يؤمن من كل ما ذكرناه . وكذلك ان قالوا : ان ما يقبح منا يحسن منه فعله ، تلزمهم هذه الأمور . وهذا يوجب أن لا يوثق بالشرعة ، لأن مدارها الكتاب والسنة والاجماع .

وعلى هذا القول يجب أن لا يؤمن من كون القرآن كذبا ، وأما بقبيح ، ونهيا عن حسن . ويجب أن لا يؤمن كون النبي كاذبا أو صادقا ، /
مستثلا عن الدين ، وإن ظهرت المعجزات عليه . ويجب أن لا نأمن مثل ذلك في الاجماع . وهذا يوجب أن لا يوثق بشيء من الدين ، وأن يجوز ، فيما نعتقد كبرا ، أنه الدين الصحيح ؛ وفيما نفتقده ، دينا وإيمانا ، انه كفر . ويوجب أن لا يحق له العبادة ؛ لأن العبد لا يأمن ، وإن تنهى في طاعته ، أن يعاقبه بعقاب دائم ؛ كما لا يأس ، وإن تنهى في معصيته ، من الثواب الدائم . وهذا يوجب أن طاعته كمعصيته ، وأنه إنما يجب أن يطاع هربا من شره ، وإن لم يقع به المخلص مما يريد به العبد . ويوجب أن لا نأمن ، فيمن تقدم من الأمم ، أن يكون تعالى كلهم عبادة غيره ، والسجود للأصنام ، والكفر به ، وادعاء آلهة معه ، وكفر نعمة . لأنه ان كان ذلك يحسن منه أو يقبح ، فسيبيله سائر القبائح التي خلقها . وكل مذهب يؤدي الى بعض ما ذكرناه ، فضلا عن جميعه ، يجب القضاء بفساده .

وليس لهم أن يقولوا : انه تعالى لا يوصف بالقدرة على أن ينفرد بالكذب والظلم ، وانما يصح أن يفعله كسبا ، فلا يصح ما ألزمتونا به ، لأنكم أوجبتم علينا أن نفعل ما لا يوصف بالقدرة عليه ، من حيث خلق القبايح من أفعالنا .

وذلك لأن المجبرة فريقان : أحدهما يقول : انه تعالى يصح أن ينفرد بما يخلقه كسبا للعبد ؛ وفيهم من لا يصفه بالقدرة على ذلك . وقد بينا بطلان هذا القول ، وأنه يلزم على قوده القول : بأن قدرة العبد ، قدرة لله تعالى من حيث لا يصح أن يخترع الا وهذه / القدرة موجودة ، كما لا يصح من العبد أن يكتسب الا عند وجودها . واستقصينا القول في ذلك ، وذلك يبطل تعلقهم بهذا القول . على أنا قد دللنا في أول باب العدل على أنه تعالى موصوف بالقدرة على ما لو وقع لكأن قبيحا ، وكل ذلك يبطل ما تعلق به هذا القائل . على أن من قولهم : انه تعالى ، من حيث كان قادرا لذاته ، يجب كونه قادرا على كل مقدور ، وعلى كل وجه يصح أن يقدر عليه . وقد بينا أن الحركة التي هي ظلم ، والقول الذي هو كذب ، لا يحتاج في وجوده في المحل الى القدرة ؛ فيجب أن يصح منه تعالى ايجادهما في المحل ، وإن لم توجد فيه القدرة . وهذا يوجب صحة وصفه بالقدرة على أن ينفرد بخلق الظلم والكذب . فان قالوا : انا نقول : انه صادق لنفسه وأمر بالحسن لنفسه ، فلا يجوز أن يكذب أو يأمر بالتبجح ، كما لا يصح الجهل عليه من حيث كان عالما لنفسه . فقد بينا ، في باب الكلام ، بطلان هذا القول بوجوه كثيرة ، وبيننا أن الكلام لازم لهم على تسليم هذا القول بأن يفعل الكذب فيكون كاذبا به ، ولا ينافي ذلك كونه صادقا لنفسه ، لأن

افصفة النفسية انما تنافى شذوها من الصفات الراجعة الى نفس الموصوف ،
ولا تنافى الفعل ، وبينما انه لا طريق لهم الى اثباته تعالى متكلماً وصادقاً ؛
فكيف يصح أن يحيلوا به ما ألزموه من كونه كاذباً ؟ وأوردنا فيه ما لا وجه
لإعادته . على أن المجبرة لا تذهب هذا المذهب ، لأنها تقول : انه تعالى
متكلم / بأن فعل كلاماً . فلا يمكنهم دفع ما ألزمناهم بالقول الذي قدمناه
عن الكلاية .

فإن قالوا : لا يجوز أن يكذب في أخباره ، لأنه قد أخبر أنه صادق .
وهذا بعيد ، لأن من لا يعلم صدقه في قوله ، الا بوصفه نفسه بأنه صادق ،
لم يعلم صادقاً . لأنه يجوز عليه الكذب في قوله : انى صادق . ولا وجه
يؤمن كذبه في هذا الخبر المخصوص الا ما يقوله مما يوجب القبح عنه .
ولا يمكنهم التعلق في ذلك بقول الرسول ، لأننا قد ألزمناهم أن يظهر تعالى
المعجز على كذاب أو صادق بعينه ليضل العباد ؛ فكيف يوثق بقول من هذا
حاله ؟

ولا يمكنهم التعلق في ذلك بالاجماع ، لأن صحة الاجماع تتبع صحة
الكتاب والسنة ؛ فكيف يصح تصحيحهما به وهو فرع عليهما أو على
أحدهما ؟ ولا يصح لهم أن يقولوا : ان الكذب لا يقع الا من محتاج
أو جاهل أو منقوص أو محدث ، لأن ذلك انما يصح بثل الطريق الذي
يوجب أن الظلم لا يقع الا من هذا وصفه . فاذا جوزوا فعل القبايح منه
تعالى ، وإن كان عالماً غنياً ، فكذلك يلزمهم في الكذب .

فإن قالوا : كون الفعل قبيحاً منه ، محال " ؛ لأنه انما يقبح منا لحال
العالم ، فاذا صح أن يفعله ، ولا يدل ذلك على ما ذكروه ، صح أن يفعله

ولا يفعل في المحل القدرة ، ولا يدل أيضا على ما نادوا . وقد الزموا أن الكذب انما يدل من حال الفاعل على ما ذكروه ، من حيث فعله ، وليس له فعله . فأما اذا كان فاعله ممن يستحيل ذلك عليه عندهم ، فسييله / سبيل الظلم وسائر القبائح في أنه يقع منه ، ولا يدل من حاله على جمل ولا نقص . وليس ذلك مما يحيله على القديم ، تعالى ، من كونه والدا ، وما شاكله . لأن ذلك انما يحيله عليه ، لأنه يوجب كونه جسما أو جوهرًا . فأما خلق الكذب ، فلا يوجب ذلك ؛ ولو أوجب اذا كان متفردا به ، لأوجبه اذا كان كسبا للعبد ؛ فلا يمكنهم وضع ذلك لمثل ما له يحيل عليه هذه الصفات .

فإن قيل : لا يجب أن يقبح منه ما يقبح منا ، وإن كان خالقا له ، لأنه لم يخلقه من حيث كان ظلما وقيحا ، وانما خلقه من حيث كان حركة وشيئا .

قيل له : إن أكثر ما يقتضيه كلامك ، أنه يكون حسنا منه . وقد بينا أنه يلزم على ذلك من الكلام ما يلزم عليه ، اذا أقررت بأنه قبيح ؛ وإن كان ما قلته لا يصح من وجوه : منها أن من قولك : إن الله ، تعالى ، هو الذي جعل فعل العبد على سائر صفاته ، وعليه يعتمد في المخلوق ، وكيف يصح أن تقول : إنه لم يخلقه من حيث كان قبيحا ، وهو صريح قولك ؟ وكأنك أردت الهرب من شيء ، فنقضت به ما عليه يعتمد . ومنها ، أن ذلك يوجب أن لا يقبح ذلك منه لو تفرد به لمثل هذه العلة ، ولو لم يقبح منه لم تؤمن في كل ما خلقه وتفرد به ، أنه قبيح وظلم وعيب ؛ وإن كان لم يفعله من حيث كان قبيحا . ولذلك يصح منا الجهل ، وإن لم يكن فينا لنا ، بل يقبح لما هو عليه من كونه جهلا . وقد بينا في أول العدل ، / أن ما له يقبح الفعل ،

متى حصل ، فيجب كونه قبيحا ؛ ولا يصح ، مع حصوله ، أن لا يكون قبيحا ، وأنه بمنزلة العلة الموجبة في ذلك ، وإن فارقها في بعض الأحكام . فإذا صح ذلك ، لم يكن بأن يكون قبيحا من المكتسب أولى من أن يكون قبيحا من الخالق . لأن جهة قبحه ليس له من الاختصاص بالكسب ما ليس له بالخلق ؛ فيجب كونه قبيحا منهما ، لو كان الكسب مخلوقا لله ؛ بل أن يكون قبيحا من الخالق أولى . وذلك لأنه لو خلقه ، لم يصح وقوعه على الوجه الذي عليه يقبح . وقد يحصل قبيحا ، وإن لم يكن كسبا ، ويستحيل ذلك فيه إذا لم يكن خلقا عندهم ، ولأن الخالق هو الذي جعله على الوجه الذي قبح عليه دون المكتسب ؛ فبأن يكون قبيحا ، من جهته ، أولى . ولأن الخالق لو شاء أن يخلقه ويجعله حسنا عندهم ، لصح ؛ فيجب أن يكون من جهته حصل قبيحا . وكل ذلك يبين صحة ما قلناه . وإن كنا بنينا الكلام على أنه أن كان قبيحا منه أو حسنا منه ، أدى من الفساد الى طريقة واحدة . وذلك يؤيد القدرح فيه ، بأن يقال : انه لا يقبح من حيث كان خلقا ، وإن كنا قد كشفنا الجواب عنه .

فإن قيل : لو جوزنا أن يتفرد بالكذب ، لأدى الى أن لا يوصف بالقدرة على أن يدلنا على أنه صادق ؛ فلذلك أحلتناه ، وإن جوزنا أن يخلق ذلك كسبا للعباد .

قيل له : إن من قولك : بأنه تعالى يفعل الكذب كسبا ، يوجب عليك تجويز كونه / فاعلا للكذب ، متفردا به ؛ على ما بيناه . فإن كان ذلك ، يؤدي الى أمر فاسد عندك ، فيجب أن تترك المذهب الأول الذي أدى اليه .

وبعد ، فإن القول بأنه يخلق كل كذب وقبيح يقع في العالم ، أن كان

لا يؤدي الى أن يوصف بالقدره الى أن لا يفصل بين الصدق والكذب ،
فكذلك وصفه بأنه يتفرد بذلك لا يؤدي اليه . على أنه تعالى قادر على أن
يضطرنا الى معرفة الصدق . ومفارقة الكذب ، وأن تفرد بفعل الكذب
وخلقه كسبا للعباد ، فلا يؤدي الى ما قالوه .

فان قالوا : ان الاضطرار الى ذلك مع التكليف لا يصح .
وهذا انما صح لنا القول به ، لأن الحكمة تقتضي ذلك .
فأما اذا قالوا : انه تعالى يفعل كل قبيح .
فتعلقهم بذلك لا يصح .

فان قالوا : لو خلق الكذب متفردا به ، لكان الكاذب به هو المحل
دونه . وكذلك لو تفرد بالظلم ، فلا يلزمنا ما ذكرتم .

قيل له : انا لم نلزمك أن يوصف تعالى بأنه كاذب بذلك ، وانما ألزمتك
أن يتفرد بخلقه ، وبخلق الجور والظلم ، الى سائر ما ذكرناه . وبيننا ان
التزام ذلك يؤدي الى أن لا يوثق بشيء من الذي سمي تعالى بأنه ظالم
كاذب ، أو لم يسم بذلك . لأن ذلك كلام في عبارة ليس في التزامها الا
ما في الامتناع منها ، وان كنا نبين من بعد أن ذلك لازم لهم ، على قولهم ،
لا محيص منه . وقد بينا ، في باب الكلام ، أنه لا يجوز أن يكون المتكلم
بالكلام محله ، ولا ما المحل بعضه ؛ ودلنا على ذلك بوجود ، وبيننا أن
المتكلم بالكلام الحال في اللسان ، هو الانسان من حيث فعله ووقع بحسب
قصده ودواعيه ، فكيف يمكن أن يقال : لو تفرد تعالى بفعل الكذب لكان
الكاذب به هو المحل ؟

فان قال : لو جوزنا / أن يتفرد ببعض الكذب ، ما صح أن نعلمه صادقا
فيما أخبر به ، وقد ثبت أنه صادق ، ووقع العلم به .

قيل له : انما فسدنا بما قدمناه أن نلزمك على قولك : أن لا يصح أن نعلمه صادقا في شيء من أخاره ، وأن لا نؤمن من كونه كاذبا في جميعها ؛ فكيف نزيل الكلام عنك بنفس المفاضة التي أبطلناها عليك ؟ على أنه ، أن استحال أن ينفرد بالكذب عندهم ، فيجب كونه عاجزا عن ذلك . كما قالوا : أن الانسان عاجز عن الاختراع عجز بيته ، وفصلوا بينه وبين ما يعجز عنه لمعنى من الاكتساب ؛ فيجب على ذلك كونه تعالى عاجزا عن ذلك عجز ربوبية ؛ وهذا مما لا محيص لهم منه . وكذلك يلزمهم القول في الاكتساب اذا قالوا : انه تعالى لا يصح أن يكتسب ، وأن صح أن يخلق .

وقد ألزمهم شيخنا أبو على ، رحمه الله ، على قولهم : أن ما يقبح منا ، يحسن منه القول بأن الشيء الواحد يكون حسنا في العقل ، قبيحا في العقل ، وأن يكون استحساننا له استقباحا ، واستقباحنا له استحسانا ؛ وأن يكون حسنه قبحه ، وقبحه حسنه ، وأن يكون ما يحسن له يقبح .

وألزمهم تجويز كون الفعل الواحد خطأ منا ، صوابا من الله ؛ جورا منا ، عدلا من الله ؛ كذبا منا ، صدقا من الله ؛ كما جوزوا كونه قبيحا منا ، حسنا من الله .

وألزمهم القول بتجويز كون الفعل الواحد واجبا على الله ؛ قبيحا منا بأن يحصل فيه ماله يجب عليه ، وما له يقبح منا . لأن اجتماع الوجه الذي له يجب ويقبح ، ليس بأبعد من اجتماع الوجه الذي له يقبح ويحسن . فإذا جاز ذلك عندهم في كونه حسنا قبيحا ، جاز مثله في كونه قبيحا واجبا . وألزمهم تجويز كون الفعل الواحد حسنا قبيحا من فاعل واحد / من وجهين ، نحو أن يقول الانسان لكاذب وصادق : كذبتما أو صدقتما ؛ أن

جاز كونه حسنا قبيحا من فاعلين . لأن الحكم كما يختلف بالفاعلين ، فكذلك يختلف بتغاير وجوه الفعل .

والزمهم القول : بأنه يحسن الكذب من العبد أن حسن من الله ، لأن جهة الكسب لا تخالف جهة الخلق فيما يقتضى حسنه وقبحه .

والزمهم ، على هذا القول ، أن تكون حقيقة انكذب منا صدقا من الله . والظلم منا عدلا من الله ؛ لأن مخالفة الحسن للقيح في الوجه الذى يحصل عليه ، كمخالفة الصدق للكذب في ذلك . فإذا جاز في أحدهما الانقلاب جاز في الآخر . وكما يصح كون الحسن قبيحا ، بأن يقع على غير الوجه الذى وقع عليه ؛ فكذلك يجب كون الصدق كذبا ، بأن يقع على وجه آخر . فلا فرق بين الأمرين .

وقد ألزمهم القول : بأن القبيح يقبح من حيث كان كسبا وخلقا ؛ لأن ان قيل فيه : يقبح من حيث كان خلقا فقط ، أدى الى أن لا يقبح من انفراد بشيء من القبائح ؛ وقد أفسدناه . وإن قيل : يقبح من حيث كان كسبا وخلقا بمجموعهما ، أدى الى أن لا يقبح الفعل الا ممن يجمع الأمرين وهذا لا يصح لا فى القديم ولا فى المحدث ، فلم يبق الا أنه يقبح من كلا الوجهين . فيجب أن يكون قبيحا من الله ، تعالى ، ومن العبد جميعا ؛ وإن تكون الأحكام المتعلقة بكونه قبيحا ، ترجع الى الله ، تعالى ، وإلى العبد ، من الذم وغيره ، على ما سبق القول فيه .

واعلم أن كثيرا مما يلزمون ، المقصد به الابانة عن خروجهم من الاجماع وارتكابهم ما يقتضى الدين خلافه . لأن الذى يلزمون ، دون ما يذهبون اليه . ولو التزموا ذلك ، لكان أعظم من / قولهم ، أو كان طريق افساد

مذهبهم فيه يختلف . ولذلك قال شيوخنا : ان ما ارتكبه من أنه يعذب أطفال المشركين في النار ، ويؤلم في الشاهد من غير عوض ، ويكلف ما لا يطاق ويعذبه لأنه لم يفعله ، أعظم مما امتنعوا منه من اجازة الكذب والأمر بالقبيح عليه ؛ ون كان شيوخنا يلزمونهم ذلك ، للمصد الذي قدمناه .

ولذلك قال شيوخنا : ان ما ارتكبه من أنه يفعل الظلم ، أعظم من امتناعهم من كونه ظالماً ؛ لأنهم لو وصفوه بذلك ، لا على سبيل الاشتقاق من فعل الظلم لم يخطئوا الا من حيث الاسم .

والآن ، فقد عظم خطوهم حتى بلغ حد الكفر ، لأنه لا خلاف ان الواصف لله ، تعالى ، بأنه ظالم ، مع علمه بمعنى هذه اللفظة ، يكفر من حيث اعتقد أنه يفعل الظلم . ولولا هذا الاعتقاد لم يصح كونه كفراً . ولا يبعد في كثير منهم أنه تجنب وصفه تعالى بأنه ظالم ، واطافة الكذب اليه ، لما فيه من الخروج من الدين عند الأمة ، فتجنب ذلك ، وان أطلق ما هو أعظم منه . وقد حكى عن بعضهم أنه ارتكب القول : بأنه تعالى يكذب في أخباره ؛ وحاج أصحابه فيه ، وبين أن ما قالوا به أعظم ، مما امتنعوا من اجازته عليه .

وهذا هو قياس المذهب ، على ما بيناه . الا أن القائل به ، قد صرح بما يعلم خلافه ضرورة من دين النبي ، صلى الله عليه ، ودين المسلمين . وقد صرح بأنه لا يمكنه معرفة شيء من الكتاب والسنة . والباقون بذلوا المجهود في ازالة ذلك عن أنفسهم ، ليوهموا أن لهم الى معرفة هذه الأمور طريقاً ، / وان قولهم لا يفسد عليهم معرفة الشريعة ؛ فكانوا الى التمسك بالدين

أقرب : وإن كان حال الكل سواء في أنه لا سبيل لهم الى معرفة طريق معرفة ذلك .

ومن وجه آخر تلزمهم هذه الطريقة ، وهو ما ألزمهم شيوخنا من أنه يجب أن يجوزوا اظهار المعجزات على الكذابين ، أو اظهاره على صادق بعثة الله ، تعالى ، ليضل العباد عن الدين . لأنه اذا جاز أن يخلق سائر القبائح ، يجب أن يجوز منه ذلك أيضا . لأن ما يمنع من أحدهما يمنع من الآخر ، ولأن من جاز أن يفعل سبب الضلال ، ومن جاز أن يفعل الضلال بنفسه ، جاز أن يأمر بالدعاء اليه .

ويجب على قولهم ، أن يجرى تدبيره فيمن يبعث من الأنبياء ، بحسب مراده . فإذا أراد من قوم الايمان ، بعث اليهم من يدعوهم اليه . وإذا أراد من قوم الكفر ، بعث اليهم من يدعو اليه ، ليكون ذلك أقرب الى وقوع مراده ، وليكون دعاء رسله بحسب مراده . ويجب ، على قولهم ، اذا كان تعالى يخلق فيهم الكفر ، أن لا يجوز أن يبعث الله من يدعوهم الى خلافه . لأن الحكيم لا يبعث من يضاده ويخالفه فيما يتولاه ويريده .

فإن قالوا : لو جوزنا اظهار المعجز على الكذاب ، لم تأمن في جميع الأنبياء أن يكونوا بهذه الصفة ، ولم تأمن أن لا يكون العلم المعجز دلالة . ولم يبق شيء من الشرائع ؛ فلذلك لا يلزمنا ما ذكرتم .

قيل لهم : ان المقصد بالكلام أن يلزمكم الجهل لما ذكرتموه ، وإن نبين أنه لا يمكنه ، مع هذا القول ، العلم بالنبوات والشرائع ، والثقة بصدق واحد منهم ، والعلم بأن ما ظهر عليهم من المعجزات دلالة ، فلا يصح لكم دفع ذلك بنفس ما ألزمناكم .

فإن قالوا : إن العلم المعجز دلالة على / صدق من ظهر عليه ، والأدلة لا تنقلب ، فلا يجوز ظهوره على كذاب . كما أن ما يدل على حدوث الجسم . لا يجوز حصوله في قديم ، وما يدل على أن زيدا قادر " لا يجوز حصوله من عاجز .

قيل لهم : ومتى ثبت لكم أن العلم دلالة على صدق من ظهر عليه ، حتى يسوغ لكم بمثيله بالأدلة التي ذكرتموها ؟ أو لسنا قد ألزمناكم القول : بأن العلم لم يظهر قط الا على كذاب ، ان كان تعالى يجوز أن يخلق الضلال ؟ وانما كان يتم ما ذكرتم ، لو ثبت كونه دلالة على الصدق ، فكان يقال : انه لا يجوز أن تنقلب سائر الأدلة .

فإن قال : أقول انه يدل على الصدق ، لمثل ما له تقولون ذلك ، ويصح لي ما ذكرته .

قيل له : انما صح لنا القول : بأنه يدل على صدقهم بناء على أصول تركم القول بها . لأننا نقول : يجب أن نعلم أولا أن فاعل العلم حكيم لا يجوز أن يفعل القبائح ولا أن يصدق كذابا . فإذا أظهر العلم عند ادعاء النبوة ، وقد علم أنه لا يفعل ذلك بالعادة ، علم أنه فعله على جهة التصديق . وذلك لا يتأتى لكم من وجوه :

منها ، أنكم تضيفون كل القبائح اليه . ومنها ، أن خلاف العادة يجوز عندكم أن يفعله من غير أن يتعلق بالدعوى . ومنها ، أنه لا يجوز ، على قولكم ، أن يكون الرسول تأثير في الدعاء الى ما يدعو اليه اذا كان ما يوجد في أمته بخلافه فربما اختارنا لا محبة لهم منه . ومنها ، أن الشيء يحسن عندكم بأمره تعالى ، فيجب أن تجوزا أن يدعو الى الضلال وعبادة الأصنام ، ويكون ذلك حسنا .

فإن قالوا : لو جوزنا اظهار المعجزة على كذاب ، لأدى الى أن لا يوصف تعالى بالقدرة على أن يعرفنا صدق أحد من الأنبياء ، والفصل بين الصادق والكاذب ، ولا أن يدلنا على ذلك . وهذا تعجيز لله ، تعالى ؛ فلذلك لم يلزمنا هذا القول .

قيل له : كلما زدت في افساد هذا القول واستحالته ، كان أبين فيما الزمناك . لأننا أبطلنا قولك من حيث يؤدي الى هذا القول الذي زعمت أنه يؤدي الى التعجيز ، فيجب كون القول الأول فاسدا . لأنه لا فرق بين ما يؤدي الى الفاسد . وبين ما يؤدي الى ما يؤدي الى أمر فاسد . ولو جاز في مثل هذا ، أن يتمسك بالمذهب الأول ولا يقال بالثاني من حيث يؤدي الى فاسد ، لجاز لأكثر المبطلين التعلق بمثله فيما يلزمهم ، على قولهم : من الفساد ؛ وهذا ظاهر . فجب أن يتركوا القول بأنه تعالى يفعل القسح لئلا يلزم عليه سائر ما ذكرناه .

على أنا قد بينا أنه تعالى يصح أن يعرفنا الفصل بين الصادق والكاذب ضرورة ، فما ظنوه ساقط . والكلام في أنه اذا اضطرنا الى ذلك هل يبقى التكليف أو يزول ، لا يؤثر في صحة وصفه بالقدرة على ذلك . على أن قولهم : يجب أن يبقى التكليف ، وإن اضطر الى ذلك ، لأننا انما نضع ذلك في بعض المواضع لتعلق بعض التكليف ببعض من جهة اللطف ، وعلى قولهم ، لا يصح ذلك . على أنه يلزمهم أن لا يوصف تعالى بالقدرة على تعريفنا الفصل بينهما ، وإن قدر على جنس الخبر وسائر الأفعال . كما لا يوصف بالقدرة على أن يعرفنا أنه صادق ، مع أنه يفعل الكذب وسائر القبائح ؛ وهذا واجب على مذهبهم . وعلى هذا الوجه / الزنا ، من جوز

عليه تعالى التعمية في خطابه ، أن لا يصح أن يعرفنا مراده بكلامه على وجه .
فان قيل : فيما يدفعون قولهم ان العلم اذا دل على صدقه ، لم يجوز
ظهوره على كذاب ، كالأدلة الدالة على حدوث الأجسام وأحوال الفاعل ؟
قيل له : قد بينا أن تعلقهم بذلك ، لا يصح ؛ وأن قولهم ليس بأولى
من قول من قال : انه يدل على الكذب ؛ فلا يجوز أن يدل على الصدق .
ونحن تبين القول في ذلك الآن .

اعلم أن الأدلة على ضربين : أحدهما يدل على ما يدل عليه : لوجه
يختصه لا يتعلق باختيار الفاعل له وما جرى مجراه . فهذا لا يجوز أن
يتغير حاله في الدلالة ، وذلك كدلالة الأعراض على حدوث الأجسام ،
والفعل بمجرد على أن فاعله قادر ، وبكونه محكما على أنه عالم .

والثاني يدل على مدلوله ، لوقوعه على وجه له تعلق باختيار فاعله ،
كدلالة الكلام على ما يدل عليه . لأن الخبر انما يدل على المخبر عنه من
حيث قصد به الاخبار عما هو خير عنه ، ومن حيث كان فاعله على صفة
ولا يدل لجنسه . ولذلك قد يوجد على هذا الوجه ، ولا يدل ؛ ولا يجوز
أن يقع الفعل ، ولا يدل على أن فاعله قادر . وكل ما دل لشيء يرجع الى
اختيار فاعله ، فلا بد من اعتبار حاله في كيفية الدلالة ؛ لأن الخبر اذا جاز ،
والصنعة واحدة ، أن يقع صدقا وكذبا ، فيجب أن يعلم من حال فاعله أنه
ممن لا يفعل الكذب ، حتى يكون دلالة . لأن هذا الخبر نفسه قد يجوز
كونه / خبرا عن المخبر الذي اذا كان خبرا عنه كان كذبا ، وعن المخبر الذي
اذا كان خبرا عنه كان صدقا ، فلا بد من أمر به يعلم أنه بأن يكون صدقا
أولى من أن يكون كذبا ، وهو أن يتعلم من حال فاعله أنه لا يختار الكذب .

والعلم كالخبر ، لأنه ، جل وعز ، قادر على أن يحيى الموتى عند كذب المدعى للنبوة ، وعند صدق المدعى للنبوة . لأنه لا يجوز أن يكون قادرا عند صدقه ، من حيث كان صدقه لا يدخله في القدرة على ما لم يكن قادرا عليه ، ولا كذب الكذاب يخرج من أن يكون قادرا على ما هو قادر عليه ؛ فيجب كونه قادرا على ذلك عند حدوث الأمرين .

وإذا صح ذلك ، فيجب أن يتعلم بأمر آخر ، أنه لا يختار أحداته إلا عند صدق صادق فقط ، والا يجوز كلا الأمرين فيه . فإذا كان من قولهم : أنه يجوز أن يفعل القبيح ، فمن أين أنه يختار فعل العلم عند كذب الكذاب دون صدق الصادق ؟ وإنما يستقيم لنا ذلك على طريقتنا ، لأننا نعلم بالدليل أنه سبحانه لا يجوز أن يفعل القبيح . وقد علمنا أن الظاهر المعجز عند كذب الكذاب قبيح " ، فيجب أن يكون من فعله ، عند دعواه ، صادقا . وذلك مما لا يتم لهم ، فالكلام إذن لهم لازم .

على أن في ابتداء الكلام قد ألزمناهم ذلك على وجه لا يصح التذحج بهذه الأسئلة فيه ، وهو أن يظهره على صادق بعينه ليدعو إلى الضلال فلا يخرج المعجز من أن يكون دلالة على الصدق .

على أن شيخنا أبا هاشم ، رحمه الله ، قد ألزمهم القول بقلب الأدلة على قولهم بجواز قلب الأعراض ، / وأن سائر ما يحصل عليه يحتل عليه بالفاعل . وذلك بين سقوط ما قدحوا به الكلام . ونحن نبين لزوم ذلك لهم من بعد . وسقط بهذا الكلام قولهم : أن المعجز يدل بصورته وبنيته على الصدق ، فلا يجوز ظهوره على كذاب

ووجه آخر في لزوم هذه الطريقة لهم ، وهو أنه لو كان هو الخالق

لأفعال العباد ، لم يكن لبعة الأنبياء وجهه . وذلك لأنه تعالى هو الذى يخلق فى المبعوث اليه ما شاء وأراد . فان خلق فيهم الكفر ، لم يكن لدعائه ايأهم الى الايمان معنى . وان خلق الايمان فيهم ، لم يكن لدعائهم اليه معنى . لأن الموجود لا يجوز أن يدعى اليه ، كما لا يجوز من الحكيم أن يدعو الغير الى فعل ما لا يمكنه الاتصااك من ضده . وفى حُسن بعته الأنبياء ، دلالة على بطلان قولهم .

ولا يمكنهم التعلق فى ذلك بالكسب ، لما قد بيناه من قبل . ولا يمكنهم أن يقولوا بحسن البعة من حيث يكون لطفاً ؛ لأن اللطف انما يصح كونه لطفاً لمن يختار الأفعال ، فيختار الايمان عند أمر لولاه كان سيختار خلافه ؛ وهذا لا يصح على قولهم . ويجب على هذا أن لا يكون ، للأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، معنى . لأن المقدم على المنكر لا يتهاى له مفارقتة ، لأنه مخلوق فيه ، ولا التارك للمعروف يمكنه ايجاده ، لأنه قد خلق فيه تركه . فيجب أن لا يكون للتعبد بهما معنى ، وأن لا يكون ، بين أمر المقدم على المنكر بالمنكر وبين نهيه عنه : فصل . ولا يمكن أن يقال : ان ذلك يحسن لمصلحة لهما دون تارك المعروف وفاعل المنكر ، لأنه ، وان كان مصلحة لهما ، فلا بد من أن يكون له تعلق بحالتهما . / ولذلك لا يجب عليه النهى ، الا اذا كان المنهى مقدما على منكروه . ولا الأمر ، الا اذا كان تاركا للمعروف . فقد صح أن حسن التعبد بهما يتعلق بحال الغير وذلك ، على مذاهبهم . لا يصح .

ولا يمكنهم أن يقولوا : ان ذلك لطف ، لما بيناه الآن . ولا يستقيم لهم التعلق بالكسب ، وان ذلك جنس ، لأنهما يكتسبان . لانا قد بينا أنه

لا حقيقة للكسب ، وأنه ، لو كان له حقيقة ، لكان تابعا للخلق في صحة كون الفعل عليه ، واستحاطته فيكون المكتسب في حكم من أدخل في الاكتساب ، بأن خلق فيه ، وذلك يرده الى أنه بمنزلة المضطر .

ويجب ألا يكون ، للتعبد بالجهاد وما شاكله ، معنى ، لأن المجاهد انما يقاتل بعد الامتناع مما دعى اليه من الاسلام ، ولذلك لو أقدم عليه ، تحسن مجاهدته . فيجب ، على قولهم : اذا خلق فيه الكفر ، أن لا يطبق مفارقتة ، فكيف يحسن بالدعاء الى خلافه ؟ بل يجب ، على قولهم ، ان يكون المدعو الى خلاف الكفر هو فاعل الكفر ، وخالفه وهو الله تعالى دون الكافر . ويجب ، على قولهم ، أن لا يحسن نصب الأئمة والأمراء ، لأنهم انما ينصبون لمنع الظالم عن ظلمه ، والانتصاف منه للمظلوم . والزام الأحكام ، والقيام بالحدود ، وكل ذلك انما يصح متى كان للعبد فعل واختيار . فاما ان كان تعالى هو الخالق لأفعالهم فيهم ، فكيف يعاقبون عليها ؟ وكيف يؤدب الفاعل ويمزّر ويقوّم ويؤخذ لمظلومه منه . وكيف عن الظلم بالتخويف ؟

وما يلزمهم ، على هذه الطريقة ، كثير . وقد نبهنا على طريق القول فيه وجه آخر : لو كان تعالى هو الخالق لأفعال العباد ، لوجب كونهم مضطرين اليها ، وأن لا يكون ، بين ما يكتسبه / العبد ويضطر اليه ، فرق . وفي علمنا بالفرق بينهما دلالة على فساد كل قول يسقط الفرق الذي علمناه .

فإن قيل : ان المكتسب يقع تصرفه بحسب ارادته ، وليس كذلك المضطر ، وان اشتركا في أنه تعالى هو الخالق لهما .

قيل له : ان محصول قولك هذا أن المكتسب مضطر الى أمرين - أحدهما

فعل الجارحة ، والثاني الارادة . وأن المضطر مضطر الى أحدهما . وهذا بأن يؤكد كون المكتسب مضطرا ، ويوجب زيادة حاله في الاضطرار ، أولى من أن يخرج من كونه مضطرا . وانما يصح لنا التفرقة بينهما من حيث يقول : ان وقوع فعله بحسب قصده ودواعيه ، يقتضى أنه فعله بفارق حاله من هذا الوجه حال المضطر في الحقيقة .

فأما على مذهبه ، فيجب أن يكون المكتسب أدخل في الاضطرار من المضطر الذي لا قدرة فيه ؛ بل يجب ، على قولهم ، أن يكون المكتسب للحركة مضطرا إليها ، وإلى القدرة عليها ، وإلى ارادتها ، وإلى القدرة على ارادتها ؛ والمرتعش انما يضطر الى الحركة فقط . فكيف يقال ، في المضطر الى أمور كثيرة ، انه ليس بمضطر ، والمضطر الى أمر واحد منهما أنه مضطر ؟ وهذا يتن الفساد . ومما يبين ذلك أن المضطر الى الحركة انما وجب كونه مضطرا إليها ، لأنها مخلوقة فيه على وجه لا يمكنه الانفكاك منها الا بفعل في الاضطرار سوى هذه الصفة . ولذلك يصح من الواحد منا أن يضطر الضعيف الى التحريك والتسكين ، ولا يصح من الضعيف أن يضطر القوى . فاذا صح ذلك ، وكان ما خلقه في المكتسب / مخلوقا فيه على وجه لا يمكنه الانفكاك منه ، فهو اذن لم يجعله كسبا له . فيجب تساوى حالتيه في كونه مضطرا .

ولا يجوز أن يقال : ان المفلوج انما كان مضطرا الى حركاته ، لأنها لم تجعل كسبا له . لأن الذي أوجب كونه مضطرا لا يجوز أن يكون النفي . لأن النفي لا يؤثر في حاله ؛ فيجب أن يكون مضطرا باثبات الحركة مخلوقة فيه على الوجه الذي ذكرناه . وهذا يوجب أن المكتسب مضطر من حيث خلقت الحركة فيه ، على وجه لا يمكن الانفكاك منه

ولم نقصد بالالزام أن يستوا المكتسب مضطرا ، لأن الأسماء لا يعتبر بها ؛ وقد قال شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، أنهم لو ارتكبوا ذلك ، لكان قولهم كقولهم الآن فيما يتعلق بالمعنى . فانما قصدنا أن نلزمهم أن يكون المكتسب المخلى بمنزلة المضطر ، فلا يحصل بينهما الفرق المفعول ، وإن كان ذلك يقارب ما قدمناه من قبل من أنه كان يجب أن لا يقع تصرفه بحسب قصده ودواعيه . ومن وجه آخر تلزمهم هذه الطريقة ، وذلك أنه يجب أن لا يكون بين الممنوع والمخلى فصل ، لأن المخلى تصرفه مخلوق فيه ، وكذلك الممنوع والعلم بالفصل بينهما يبطل هذا القول . فكان يجب أن يكون المكتسب للعلوم كالمضطر إليها في أنه لا يمكنه فيه عن نفسه ، أو يمتنع ذلك عليه ؛ والمجبوس في قيود من حديد كالمخلى في أنه يمتنع عليه التحرك في سائر الجهات ، أو يتأذى له . وهذا بين الاستحالة . ويجب ، على هذا القول ، أن لا يكون بين الملجأ والمختار فصل ، لأنهما جميعا يتصرفان بأن يخلق تصرفهما . فتقوة دواعي أحدهما ، وضعف دواعي الآخر ، يجب / أن لا تؤثر في ذلك ، كما لا تؤثر في سائر ما يخلق فيها من الألوان والطول والقصر . بل كان يجب ، على قولهم هذا ، أن يستحيل أن يكون للانسان دواعي الى التصرف ، وأن تكون دواعيه في هذا الباب بمنزلة مجيئه للصحة والسلامة وخلق الأولاد ، وقد علمنا أن دواعيه في تصرفه تفارق ارادته ؛ لما ذكرناه ؛ وذلك يوجب فساد قولهم . ولذلك يجد الانسان الفصل بين تصرفه وتصرف غيره في الدواعي ، وبين الحركات والألوان في الدواعي ؛ وكل ذلك يبين بطلان قولهم .

وجه آخر : كان يجب ، لو كان فعل العبد مخلوقا لله ، تعالى ، أن

لا يكون ، لانفاق الوالد على ولده في التعلم والتأديب والتوصل الى ذلك بسائر ما يتوصل اليه ، معنى . لأنه ان خلق فيه تعالى العلم ، حصل الغرض من غير مقدمة ؛ وان لم يفعل ذلك فيه ، لم تنفع هذه الأمور . وهذا يوجب أن لا يكون ، لسعى العقلاء في ذلك وفيما شاكله ، معنى .

فان قال : نقول في هذا ، كقولكم في العلاجات والتعرض للارزاق وما شاكلهما . فان كان لكل ذلك معنى ، وان كان ما يقع عنده من فعل الله سبحانه ، فكذلك^(١) قولنا .

قيل له : ان القديم ، تعالى ، قد يفعل الشيء عند سبب منا بالعادة ، وقد يفعله من غير سبب . فاذا أجرى العادة بفعل الشيء عند سبب ، جاز أن يتكلف السبب اليه . وليس كذلك قولهم ، / لأنهم لا يثبتون للعبد فعلا يتوصل به الى غيره ، ويتسبب به الى سواه . فيجب أن لا يكون لتكلف الأمور ، على قولهم ، فائدة . وانما يتسبب الوالد بالاتفاق الى أن يتعاطى الابن أمراً يقع بحسب قصده ، وذلك عندهم مخلوق لله ، تعالى ، فيجب أن لا تكون فيه فائدة .

وجه آخر : وقد ألزمهم شيخنا أبو علي ، رحمه الله ، أن يأمر تعالى بالتبجح من الكذب والظلم ؛ لأن من جاز أن يفعل الفعل ، جاز أن يأمر به ؛ لأن الأمر بالشيء ، دونه في القبح ، فاذا صح أن يتولى فعله ، صح أن يأمر به . وهذا يوجب تجويز القول بأنه تعالى يأمر بالظلم والكذب ، وأن لا يأمر فيما أمر به أو أكثره : أن يكون بهذه الصفة . ولا يلزم على ذلك أمره بالصلاة ، وان كان لا يصح أن يفعله ؛ لأن ذلك عكس ما ذكرناه .

(١) فكذلك من الأصل . وكذلك .

لأننا قلنا : ما جاز أن يخلقه ، جاز أن يأمره به . والزمن أمترا قد جاز أن يأمر به ،
وان لم يجز أن يخلقه ، وان كان لا يلزم على الكلام ، لأن الكلام مبنى على
الشيء الذى يجوز منه فعله والأمر به . فإذا صح كلا الأمرين فيه ، ولم
يستحل ، وجاز أن يصعله ، جاز أن يأمر به . والصلاة تستحيل على الله ،
تعالى ، لأنها أفعال تحل فى أبعاض المصلين ؛ ويتعالى الله عن كونه جسما .
فيجب سقوط هذا السؤال . وهذا مما قد بينا أنهم ، لو ارتكبوه لكان
الكلام عليهم ؛ والكلام عليهم اذا لم يرتكبوه ، سواء .

وجه آخر : ألزمهم شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، فقال : لو كان كسب
العبد مخلوقا لله ، لكانت القدرة لا تخلو من أن تكون موجبة / للفعل من
حيث كان كسبا ، أو من حيث كان خلقا ، أو من حيث كان كسبا وخلقا ؛
أو غير موجبة له ألبته . وان لم توجه ، فيجب أن يجوز أن يخلق القدرة
فى زيد ، فلا يكون مكتسبا . وفى هذا ابطال القول بالكسب ، وترك
لذهبيهم . وان كانت توجه من حيث كان خلقا وكسبا ، فكما كان القادر بها
مكتسبا للفعل ، يجب أن يكون خالقا له ؛ لأن القدرة له ، فيما توجه ،
يجب أن تضاف اليه ، وهذا يوجب كون العبد مكتسبا خالقا . وان كانت
توجب من حيث كانت كسبا فقط ، جاز أن يحدثها الله تعالى فى المكتسب .
ولا يخلق الفعل ، لأن خلق الفعل منفصل من القدرة . فيؤدى ذلك الى كون
العبد مكتسبا للفعل ، وان كان غير مخلوق لله ، تعالى .

وهذا اما أن يوجب صحة ما يقوله ، أو كون المعلوم كسبا ؛ وكون
المعلوم كسبا ، محال . فتجب صحة ما يقوله فى هذا الباب .

ولا يمكن أن يقال : انه يستحيل أن يخلق تعالى القدرة الا ويخلق

الفعل ؛ كما لا يخلق الجسم ، الا ويخلق الكون . وذلك لأن الجسم مضمن بالكون ، فيصح ذلك فيه ؛ والقدرة ليست مضمنة بالفعل ، لأنه لا حال لها ، تقتضى استحالة حصولها الا ومعها ، ولا هى تحتاج فى الوجود الى الحركة ، لأنه كان يجب صحة وجودها مع عدمه .

ولا يصح أن يقال : ان فاعل القدرة ملجأ الى فعل الحركة ، فكيف يقال : أنه متى خلقها ، فلا بد من أن يخلق الحركة .

وجه آخر لو كان تعالى هو الخالق والمحدث لأفعال العباد ، لأدى هذا الاعتقاد / الى أن لا يعرف القديم أصلا ، لأن طريق معرفته هو الاستدلال بفعله عليه . فإذا لم يثبت هذا القائل ، فى الشاهد ، حاجة المحدث الى محدث ، لم يمكنه حمل الغائب عليه فلا يمكنه أن يستدل على حاجة المحدثات التى يتعذر وقوعها من جهتنا على أن لها محسنا ، فقد صح أن ذلك يمنع من معرفة القديم أصلا . فكيف يقال : انه الخالق لأفعالهم ؛ وكيف يصح اعتقاد فرع يؤدي الى هدم أصله ؟ وقد بنا صحة هذه الطريقة عند الدلالة على اثبات المحدث والفاعل ، فلا وجه لإعادته . ويجب أن لا يمكنهم العلم بأنه تعالى قادر ، لأن طريق ذلك أن حدوث الفعل فى الشاهد لما لم يصح الا من قادر ، فكذلك فى الغائب . فاذ نقوا ، فى الشاهد ، الفاعل والمحدث ، فقد أفسدوا هذا الطريق على أنفسهم . ويجب أن لا يمكنهم أن يستدلوا على أنه عالم ، وعلى أنه حى سبغ بصير موجود ، لأن جميع ذلك انما يتوصل اليه بالفعل ، وأنه اذا احتاج الى قاعله احتاج الى كونه على بعض الصفات ؛ وذلك مما لا يتأتى لهم . ويجب أن لا يصح لهم العلم بأنه واحد ، لأن الأدلة على ذلك موقوفة على القول

بإسنادة كون مفطور واحد من قادرين ؛ وذلك لا يصح لهم ، مع قولهم
أن فعل العبد مخلوق لله ، تعالى . وقد شرحنا القول في ذلك . وإذا لم يصح
لهم معرفته تعالى بتوحيده ، فبأن لا يصح / لهم معرفة عدله أولى . لأن
فرع على التوحيد ، أو كالفرع عليه .

وهذه الجملة تغني عن تفصيل القول في مسألة مسألة منه .

وجه آخر : لو كان تعالى هو الخالق لأفعال العباد ، لم يجوز أن يكره
شيئا منها . لأن الحكيم لا يجوز أن يفعل ما نكره ، كما لا يجوز مع
السلامة أن لا يفعل ما نريد . وفي علمنا بأنه قد كره كثيرا من أفعالهم ، لأن
ما ثبت أنه نهى عنه فقد كرهه دلالة على فساد قولهم في ذلك

وليس له أن يقول : يحسن ويصح أن يكره بعضها من حيث كان
كسبا لعباد . وذلك لأن كونه كسبا لهم ، لا يخرج القديم تعالى من أن
يكون خالقا له . ومن حق الخالق والفاعل أن لا يجوز أن يكره ما وقع منه
البتة ، لأن ذلك يستحيل . وقد ثبت أنه تعالى يكره المعاصي من أفعال
العباد ؛ وقد دللنا على ذلك ، وقد نطق الكتاب به أيضا . وأجمعوا على
القول أنه يكره ما يستخفر منه ؛ ولذلك يقولون في الاستغفار : أسفرك الله
مما يكره الله .

فإن قال : أنه تعالى لا يكره كونه ، وإنما يكره أن يكون المكتسب
مكتسبا له ، أو يكره كونه قبيحا إذا كان حسنا . والذي يمتنع في ذلك
أن يكره الفاعل إيجاد فعله ، فأما أن يكرهه ، على بعض الوجوه مع كونه
مريدا له على وجه ، فذلك جائز .

قيل له : إن الفاعل لا يجوز أن يكون كارهها للفعل على الوجه الذي

يحدثه عليه ، لما لا يجوز أن يكره حدوثه أيضا ؛ وإنما يجوز أن يكره كونه على وجه لم يحصل عليه . وقد دللنا / على أنه تعالى كره بعض أفعال العباد على وجوه وقعت عليها ؛ وذلك يصحح ما قصدنا إليه .

وجه آخر : لو كان تعالى هو الخالق لأفعال العباد ، لوجب في كل ما يستحق عليه أن يكون له تعالى حظ في استحقاقه . لأنه لا يجوز أن يستحق عليه ، من حيث كان كسبا ، الشيء ؛ ولا يستحق ذلك عليه من حيث كان خلقا . ولذلك لما استحق المحسن منا الشكر والمدح على اكتسابه عندهم ، استحق القديم ، جل وعز ، مثله ، على خلقه الاحسان . فكان يجب إذا استحق المكتسب الثواب والعقاب على اكتسابه ، أن يستحقه القديم ، تعالى ، على خلقه القبيح والحسن ؛ لأن المستحق عليه واحد . وليس الوجه الذي لكونه عليه يستحق من الاختصاص بالمكتسب ما ليس له بالحق ، فكان يجب أن يستحق تعالى على القبيح الذم والعقاب . فإذا استحال ذلك ، وجب القضاء بأن ما أحال استحقاقه له يحيل وقوع ما يستحق به ، على الوجه الذي من شأنه أن يستحق به . وإنما يجوز أن يستحق الواحد منا الثواب دونه ، لأن الوجه الذي عليه يستحقه لا يتأتى فيه من حصول المشقة وما يجرى مجراها . وإنما صح أن يستحق العقاب على القبيح دونه ، لو وقع القبيح منه ، لأن ما يستحق عليه لا يجوز أن يقع منه بعينه ، وإنما يقع منه غيره . وقد يختلف حكم الغير فيما يستحق بهما ، لاختلاف فاعلهما ؛ كما يختلف حكمهما بالأوقات ، لاختلاف حال الفاعل . وذلك لا يتأتى فيما الزمانهم ، فالكلام إذن متوجه عليهم .

وجه آخر : لو كان تعالى خالقا لأفعال العباد ؛ لوجب ، أن لم يصح أن

يخلقه الا والعبد مكتسب ، أن يكون العبد شريكا له في خلقه . كما لو قال قائل : انه تعالى لا يصح أن يخلق السموات ، الا بأن يكتسبها بعض العباد ، لكان قائلًا بأنه شريك لله ولوجب كونه كافرا .

وهذا بينا الكلام في ذلك من قبل ، وبيننا أن الملك لا يلزم عليه . لا كما نقول : ان العبد لا يملك ما يملكه الله ، تعالى ، في الحقيقة . ومتى قلنا ، في الذات : انها ملك لله ، تعالى ، وللعبد ، فذلك مجاز ؛ ولا يلزم عليه مشاركة زيد عمرا في الخياطة وغيرها ، لأن فعل أحدهما مميز من فعل الآخر ، ويستقل بنفسه .

وبينا أن شيخنا أبا هاشم ، رحمه الله ، ذكر أن أقوى ما يمثل به ذلك حمل زيد وعمرو ما لا يصح من أحدهما حمله . لأنه إنما قيل له شريكه ، من حيث لم يصح منه إيجاد فعله الا بأن يقع من صاحبه الفعل . وهذا المعنى فائمه في الكسب ، لو كان خلقا لله ، تعالى . ويثبت أن هذا الالتزام موقوف على عبارة ليس في إطلاقهم لها الا ما فيه من الشناعة ، ومخالفة الأمة ؛ والا فالكلام عليهم عند إطلاقها ، كهو عند امتناعهم منها .

وشيخنا أبو علي ، رحمه الله ، قد أشار الى أن ما ذكره أبو هاشم ، رحمه الله ، لا يكون شركة في الشاهد ، لأن أحد الفعلين يتميز من الآخر . وانما تحصل الشركة فيما لا يتميز ما لأحد الشريكين عن صاحبه كأجراء الأموال ، وكالتصرف فيها . قال رحمه الله : فيجب لو كان الكسب خلقا لله ، سبحانه ، أن يكون المكتسب شريكا له ، لأنه لا يصح معنى التمييز فيه ، ويتعذر لزوم ذلك لمن يقول : انه تعالى يجوز أن ينفرد بخلق ما يجعله / كسبا لغيره ، وإن كان لزومه لهم على طريقة أبي علي ، رحمه الله ، أقرب .

وجه آخر أو كان تعالى هو الخالق لأفعال العباد ، لوجب أن يشتق له من الأسماء والأوصاف ما يجرى على الفاعل من حيث فعل ، وعلى المكتسب عندهم من حيث اكتسب ، سواء كان ذلك الاسم مشتقا من الفعل بمجرد أو من الفعل بكونه على صفة ، أو من واحد الفعل ، أو من جملة منه ، أو من الفعل إذا قصد به بعض الوجوه ، أو منه إذا لم يقصد به ذلك . لأن اختلاف هذه الوجود لا يخرجها أجمع من أن يكون الاسم المشتق منه يجرى على الفاعل من حيث فعل . وهذا يوجب وصفه تعالى بأنه ظالم جائر بما فعله العباد ، وقائل ومتكلم ومجبر بما فعله جبرا ، وذلك فاسد ، فيجب القضاء بأنه لم يخلق أفعالهم أصلا .

فإن قيل : أنكم ينتم هذا الكلام على أمور منها : أن فاعل الظلم في الشاهد لا بد من أن يوصف بأنه ظالم ؛ ومنها ، أن القديم ، تعالى ، لو خلق الظلم ، لوجب أن تكون حاله كحال الواحد منا في ذلك ؛ ومنها أن ما لأجله وصف بأنه ظالم هو لأنه فعل فاكسب ، وإن الفاعل والخالق هذا سبيله ؛ ومنها ، أن وصفه تعالى بأنه ظالم ، لا يصح ؛ وكل ذلك متنازع فيه ، فدلّثوا على جميعه لنسلم لكم الكلام .

قيل له : أن / فاعل الظلم في الشاهد سمي ظلما ، فوجب بعد حصول المواضع ، لأن أهل اللغة أجروا ذلك عليه ، فما دامت اللغة ثابتة فهذا الاسم واجب لفاعل الظلم . ويعتبر تقدم اللغة والمواضع في وجود هذا الاسم بمنزلة تقدم كمال العقل في استحقاق الذم بفعل القبيح . وكما يجوز وقوع الظلم ، ولا يسمى بذلك بأن لا تحصل المواضع ، فقد يجوز فعل القبيح قبل كمال العقل . ولا يستحق الذم ، ولم يغفل ذلك باستحقاقه بعد

تقدم كمال الفعل ، فكذلك لا يخل ما ذكرناه في استحقاق الاسم بعد تقدم المواضعه .

وقد بينا من قبل أن المواضعه لا يقع فيها اختصاص ، فلا يجوز أن يقال : انهم وصفوا فاعل الظلم بأنه ظالم ، ويكون هذا الوصف موقوفا على فاعل دون فاعل ، لأن ذلك ينقض طريقة المواضعه وما يدعو اليها . لأن الداعى اليها ، هو التفرقة بين المسميات عند حصول الصفات ، أو حدوث المعانى ؛ فلو جوزنا الاختصاص فيه ، لادى الى نقض هذه الطريقة . وكما لا يقع الاختصاص في هذه الأسماء في الشاهد ، فكذلك لا يجوز أن يمع الاختصاص فيه في الغائب ؛ بل يجب متى حصل في القديم ، تعالى ، ما يفيد هذه التسمية ، أن يكون الاسم جاريا عليه . ولذلك قلنا : انه متى صح الفعل منه ، وجب وصفه بأنه قادر . وقلنا للمجسمه : يجب أن يوصف ؛ ان كان طويلا عريضا عميقا ، بأنه جسم ؛ وان لم يكن كذلك ، فيجب أن لا يوصف به . وقلنا : ان اثبات الاسم مع عدم فائدته ، كنفى الاسم مع اثبات فائدته . فلو جاز أن يوصف بأنه جسم ، وان لم يكن طويلا عريضا عميقا ، لجاز كونه / طويلا عريضا عميقا ، ولا يسمى بذلك . وبهذه الطريقة ، أبطأ قول جهنم والناشئ في الأسماء والصفات . فادا ثبت ما ادعيناه أولا من أن فاعل الظلم يوصف بأنه ظالم ، فان الغائب كالشاهد ، كما أن بعض الشاهد كبعض .

فان قيل : ان جميع ذلك لا يتم الا بعد أن يبينوا أنهم وصفوا الظالم ظلما من حيث فعل أو اكسب والا فلقائل أن يقول : ان الشاهد يختص بذلك الوجه لا يوجد في القديم .

قيل له : ان أهل اللغة قد وصفوا ، من وجدوه يقع الظلم منه بحسب قصده و ارادته ودواعيه ، بأنه ظالم : ومن يقع منه القول والكلام على هذا الوجه ، بأنه متكلم قائل : فلا يخلو من أن يكونوا وصفوه بذلك ، لأنه قد حصل بالظلم والقول على حال فارق بها غيره ، فقصدوا به التفرقة بين جملة من جملته ، كما نقوله : في وصفهم للعالم ، بأنه عالم ؛ أو وصفوه بذلك ، لأن للظلم والقول خلافة ، فيكون بمنزلة قولنا : متحرك ، في أنه يوصف به المحل لحاوله فيه ؛ أو وصفوه بذلك ، لأن الظلم حل في بعضه من جارحة وآلة ، كما يوصف بأنه أخرس على هذا الحد ؛ أو وصفوه بذلك ، لأنه فعل ما نهى عنه ؛ أو وصفوه بذلك ، لأنه فعل ما ليس له فعله ، أو وضع الشيء في غير موضعه ؛ أو وصفوه بذلك ، لأن الظلم جعل ظلما له ؛ أو وصفوه بذلك ، لأنه تفرد بفعله ؛ أو وصفوه بذلك لأنه فعله من حيث كان ظلما ؛ فأى فاعل فعله على هذا الوجه ، لا يوصف به ؟ أو وصفوه بذلك ، لما يقوله من أنه فعل الظلم واكتسبه . فاذا ثبت أنه وصف بذلك لهذا الوجه الآخر ، فقد صح ما أوردناه .

ويجب أن يوصف / تعالى بذلك ، من حيث خلق ، لأن كل اسم يستحقه المكتسب لأنه اكتسب ، يستحقه تعالى لأنه خلق . ولولا أن ذلك كذلك ، كان لا يتنع أن يوصف بأنه عادل ، محسن ، متكلم ، مجبر بما خلقه ، منفرد به من حيث استحالة عليه الاكتساب . وثبت ذلك ، عندهم ، بين صحة ما ذكرناه ، وإن كنا إنما نذكر ذلك على جهة الإلزام لهم ، والا فالفائدة ، كالشاهد عندنا في هذا الوجه . ولكن القصد بالكلام ، لما كان الزامهم القول بأنه تعالى ظالم ، أوردناه على طريقتهم ، ولا يجوز أن يكون المستفاد

يوصف الظالم بأنه ظالم ، كونه على حال بالظلم والقول ؛ لأن الفاعل ،
ليس ، له بكونه فاعلا ، حال ، على ما دللنا عليه من قبل . ولأنهم متى
عرفوا وقوع الظلم منه بحسب قصده ، وصفوه بذلك ، وإن لم يعرفوا أمرا
رائدا ، ولا اعتقدوه . وفارق ما نقوله في العالم ، لأنهم وصفوه بذلك عند
علمهم بتأني الفعل المحكم منه ، وإن لم يعرفوا أن هناك علما يحيل بعضه
على ما دللنا عليه من قبل . ولو صح هذا القسم ، لكان الالتزام ، كما يجب
ذلك في وصفه تعالى بأنه عادل أو متكلم . ولا يجوز أن يكون المستفاد
بذلك حلول الظلم والقول ، لأنه كان يجب أن توصف اليد التي حلها
الظلم بأنها ظالمة ، واللسان الذي حله الكلام بأنه قائل ؛ بل كان يجب
وصف محل القيد والشح بأنه ظالم دون فاعله ؛ بل كان يجب بأن يستحيل
حصول ظالم في العالم ، لأنه يبعد حصول جملة الظلم في محل واحد ، كما
يتعذر حصول جملة حروف الخبر والقول في محل . وبمثل ذلك يبطل
القول بأنه وصف بذلك ، لأن الظلم حل في بعضه . لأنه كان يجب أن تكون
الجارحة ظالمة ، واللسان قائلا ، على ما بيناه . ولا يجوز أن يوصف بذلك
لأنه فعل ما نهى عنه ، لأن أهل اللغة يقولون : ظلم من حبه . والنهى
لا يصح فيها . ولأن من اعتقد منهم ، النهى ، ومن لم يعتقد ، يصف ، فاعل
الضرر الخالي من نفع ودفع ضرر واستحقاق ، بذلك . ولأنهم يعلمون
ذلك ، ويجوزون الاسم على فاعله ، قبل الفكر والتدبر ، اللذين
لولاهما لم يعرف النهى والناهى . ولا يجوز أن يوصف بذلك ،
لأنه تجاوز ما حُد له ورسم ، لما ذكرناه من الوجوه ، سيما
ومن يتعلق بذلك إنما يعنى حد القديم ورسمه ، دون غيره .

ومن لم يخطر له ذلك بالبال ، يصف فاعل الظلم بذلك . ولا يجوز أن يوصف بذلك ، لأنه فعل ما ليس له فعله . لأنهم وصفوا الحية بذلك ، ولا توصف بأنها تفعل ما ليس لها فعله . ولأن عندهم أن العبث ليس لفاعله فعله ، ولا يوصف بأنه ظالم ، نحو أن يقول الرجل طول نهاره : السماء فوقى ، والأرض تحتى . لأنهم يعدونه عابثاً ، فاعلاً ما ليس له فعله ، ولا يصفونه بأنه ظالم . ولأن الواحد منهم لو أطعم غيره ما هو مضطر إليه أو في وقت وجوب قضاء الدين عليه ، لعدوه فاعلاً ما ليس له فعله ، ولا يصفونه بأنه ظالم .

ولا يجوز أن يكون المستفاد ، بوصفه بأنه ظالم جائر ، وضعه الشيء في غير موضعه ، لما ذكرناه . لأنهم قد يعتقدونه واضعاً للشيء في غير موضعه ، ولا يصفونه بذلك ، على ما تقدم القول فيه . ووصفهم السهم ، إذا زال عن سته بأنه جائر ، مجازاً عندنا ؛ لأنهم لا يصفون كي ما زال عن سته بذلك . فلا يصفون الحجر المرمى بذلك ، ولا غيره ، فعلم أنه مجاز ، والا كان يشيع في هذه الفائدة . / ألا ترى أنه لما أفاد وقوع الجور منه ، استمر في كل من فعل الجور ؟

وأما وصفهم السحاب بأنها ظالمة ، إذا جادت بالمطر في غير حينه ، فمجاز . لأنه لو كان حقيقة لاستمر في كل ما له حكم ، وحصل له ذلك أو به في غير الوقت المعتاد ؛ حتى يقال ، في الشجرة إذا تأخر نضج ثمارها ، بأنها ظالمة ؛ فعلم بذلك ، أنه استعمل فيها تشبيهاً بفاعل الظلم لما كان المبني منها المطر في حين ما خطأ به ، كما أخطأ الظالم طريق العدل فأقدم على الظلم . فصح بذلك ، أن وصف الظالم بأنه ظالم ، يفيد في الحقيقة أنه فعل الظلم دون سائر ما ذكرناه من الأقسام .

وقد قال شيخنا أبو علي ، رحمه الله ، في قول الله ، تعالى : « ما كان لله أن يتخذ من ولد »^(١) ، وفي قوله : « لو أردنا أن نتخذ لهم »^(٢) ، أنه كان يجب لو اتخذ ذلك ، أن يكون ظالما ، لأنه فعل ما ليس له فعله . ولو كان ظالما ، لم يخل من أن يكون ظالما لنفسه ، أو للواحد منا ، أو لئلهو . وقد علم فساد جميع ذلك . لأن اتخاذ الولد واللهو لا يؤثر فينا ، فكيف يكون ظالما لنا ؟ ولا يصح كونهما مظلومين ، ولا كونه تعالى مظلوما . وهذا أيضا يبطل قولهم : أن الظلم هو فعل ما ليس له فعله .

ولا يجوز أن يوصف بذلك ، لأنه جعل الظلم ظلما له ، على ما يتعلق به المجبرة ، وذلك لأن قولهم أنه جعله ظلما له لا يخلو من أن يرجعوا به إلى أنه فعله فقط ، أو يرجع به إلى أنه جعله على صفة . ولا يصح أن يريدوا بذلك أنه فعله فقط ، لأنه كان يجب أن يكون الواحد منا ظالما به لأنه فعل . وفي هذا إبطال قولهم : أنه حصل ظلما ، لأنه جعل ظلما له ؛ فلا بد من أن يريدوا به صفة زائدة . / ويجب أن يصح منه تعالى أن يفعل ولا يجعله ظلما له . وهذا يوجب صحة ما ألزمهم شيخنا ، من أنه كان يجب أن يجوز أن يجعله كسبا له ، ولا يجعله ظلما له ؛ بل يجعله ظالما لنفسه ، أو ظلما لأحد ، أو ظلما لغير المكتسب ، أو ظلما له ولغيره . وكل ذلك فاسد .

ولا يمكنهم أن يقولوا : أن جعله الظلم ظلما لزيد هو ما أن يجعله

(١) من الآية ٣٥ مريم .

(٢) من الآية ١٧ الأنبياء .

كسبا له . لأن جعله كسبا له يرجعون به الى أنه أوجد فيه القدرة عليه ،
فصار كسبا بذلك ؛ وأنه جَعَلَهُ ظالما ، لا يجوز أن يرجع به الى ذلك
عندهم ، كما لا يُرجع بجعله العدل عدلا الى ذلك . وإذا لم يُرجع به اليه ،
لزم سائر ما قدمناه .

وقد ألزمهم على هذه العلة ، أن يتفرد تعالى بالظلم ، فلا يكون ظالما
بأن لا يجعله ظلما لنفسه . ويبنوا أنهم ان ارتكبوا ذلك ، لزمهم مثله في
العدل والجبر وغيره . وهذا يؤدي الى أن يتفرد تعالى بكل ذلك ،
ولا يستحق منه شيئا من الانصاف .

ومما يبين فساد هذا لقول ، أن أهل اللغة قد يصفون فاعل الظلم بأنه
ظالم ، وإن لم يعتقدوا ، في ظلمه ، أن جاعلا قد جعله ظلما له ، ولا خطر
ذلك لهم بالبال ؛ فكيف يصح أن يجعل ذلك فائدة لهذه الصفة ، مع علمنا
أنهم متى عرفوه ، وعلموا وقوع الظلم بحسب قصده ودواعيه ، وصفوه
بذلك مع الجهل بسائر ما ذكرناه ؟

ويبين فساد ، أن طريقة الاشتقاق من الأفعال ، عندهم ، لا تختلف ،
وإن اختلفت الأفعال والأوصاف المشتقة منها . فكان يجب ، على هذه
العلة أن لا يوصف تعالى بأنه عادل ، إلا بأن يجعل العدل عدلا له . فإذا
بطل ذلك ، ولم يرجع في وصفه بأنه عادل إلا الى أنه فعل العدل ، / فإن
يجب ذلك في الشاهد ، أولى . لأنه لا يجوز اثبات صفة مشتقة من الغائب
إلا وهو ثابت في الشاهد ؛ فهذا إما معلوما ، وإما معتقدا . ولا يجوز أن
يوصف بأنه ظالم ، لأنه تفرد بفعل الظلم ، لأن ذلك لا يوجب ، على قولهم ،
أن لا يوصف الإنسان بأنه ظالم ، لأنه لم يتفرد عندهم به .

وبعد ، فإن الذي يطلب تعليله هو الظالم في الشاهد ، لإثبات الشاهد

نتطرق الى الغائب في الاسماء خاصة . لأن أهل اللغة ، انما وضعوا
الاسماء فيما عقلوه في الشاهد أولا ، ثم أجريت على ما غاب عنهم . فاذا
صح ذلك ، وعلمنا أنه لا يمكنهم أن يتقولوا في الشاهد أنه انما كان ظالما
لتفرده بالظلم ، لأن مذهبهم يقتض ذلك ، فيجب فساد تعلتهم بذلك . على
أن أهل اللغة متى علموا وقوع الظلم بحسب قصده ودواعيه ، وصفوه
بذلك ، واعتقدوا أنه المتفرد بذلك أولا ، فلا يجوز ادخال ذلك في فائدة
الصفة .

وما يبين فساد ذلك ، أنهم كلهم أو كثير منهم قد اعتقدوا ، في الفعل ،
أن الجماعة تشترك فيه من ظلم وغيره ، وتصف كل واحد منهم بالاسم
المشتق منه . وقد بينا أن الاسماء عندهم تتبع الاعتقاد ، ويصح الاستدلال
به فيما اعتقدوه ، كما يصح ذلك فيما علموه . وهذا مثل اعتقادهم ، في
الثقل ، أن الجماعة حملته ، وفي المقبول ، أن الجماعة قبلته . وإن لم يميزوا
أفعالهم ؛ بل اعتقدوا فيه أنه فعل واحد واقع من جماعة . وقد صح ، في
مثل ذلك ، أن / يشبه على كثير من أهل النظر ، فلا يمكن أن يدفع اشتباهه
عليهم ؛ وإن كانوا قد جوزوا ، في الاسم ، على ما ذكرناه .

وقد قال شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله : أن محصول قولهم : انه انما
وصف بذلك لتفرده به اذا فعله وخلقه ، ولم يجعله كسبا لغيره ، ومُصف
بذلك . قال ، رحمه الله : وهذا لا يصح ، لأن الاسماء المشتقة لا تتبع النفي ،
وانما تتبع الاثبات . وقد علم بأن القول ، بأنه لم يجعله كسبا لغيره ،
يفيد النفي ؛ فلا يصح الاشتقاق منه ؛ فاذن يجب أن تكون هذه الصفة
مشتقة من فعله له . بين ذلك أنه قبل أن يفعله ، لم يجعله كسبا لغيره ،

كهو بعد فعله له ، ولم يوصف بالصفة المشتقة ، ولما فعله وصف بذلك ، فيجب أن يكون المستفاد به ما يجاوزه الاشتقاق ويتعلق به .

وقال ، رحمه الله : كان يجب إذا جعله كسبا لزيد ، ولم يجعله كسبا لغيره ، أن يكون قد حصل فيه الوجه الذي يوجب الاشتقاق ، والوجه الذي يمنع منه ؛ وهذا مستحيل ، فيبطل ما تعلقوا به . وهذا الوجه يمكن فيه الشغب ، والأول هو المعتمد في هذا الباب .

ومما يبطل تعلقهم بهذه العلة ، أنهم قد وصفوا القديم ، تعالى ، بما جعله كسبا للعباد ؟ واشتقوا له منه أسماء ، فقالوا : انه تعالى مذل بما جعله كسبا لهم من الضلال ، وأنه مٌحسن مُنعم نافع بما خلقه كسبا لهم من الايبان . وذلك يبطل تعلقهم بهذه العلة .

ومما يبطل ذلك ، أن وصفه بأنه ظالم يجب أن يكون مأخوذاً / من كون فعله ظلماً . وعندهم ، أنه تعالى المتفرد بجعله ظلماً ، كما أنه المتفرد بخلقه . فكما يجب ، عندهم أن يوصف تعالى منه بأنه خالق ، فكذلك يجب أن يوصف بأنه ظالم ، وأن يخص بذلك دون العبد ، لأنه مدخل له في كون الفعل ظلماً .

وقد قال شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، أن تنزيهه تعالى نفسه عن الظلم ، بقوله : « وما الله بظلام للعبيد »^(١) ، وغير ذلك ، يدل على أن الظالم هو فاعل الظلم ، والا لم يكن لهذا التنزيه معنى . لأنه ، على قولهم ، قد وقع منه الظلم كله ، فلا وجه إذن للتنزيه . ولا يجوز أن يقال : انه انما يوصف بذلك ، لأنه فعله من حيث كان ظلماً ؛ لأن ذلك يوجب ، على

(١) من الآية ١٨٢ آل عمران .

قولهم ، أن لا يوصف العبد بذلك ، على وجه من الوجوه . ونحن ، انما نتكلم على ما لأجله يوصف الواحد منا في الشاهد بأنه ظالم ، ثم نتوصل بعد ذلك الى الكلام في الغائب .

وبعد ، فانهم يصفون فاعلاً الظلم بأنه ظالم ؛ وان لم يخطر لهم بالبال أكثر من أنه فعله ، ووقع بحسب قصده . لأن الكلام في أنه فعله ، من حيث كان ظالماً ، وأن ذلك يتعلق بالفاعل أولاً ، مما يتوصل الى معرفته بالاستدلال . على أن هذا الوجه ان ثبت ، لزعمهم عليه وصفه تعالى بأنه ظالم ؛ لأنه ، على قولهم ، قد فعله من حيث كان ظالماً . فإذا بطلت هذه الوجوه أجمع فيما يفيد وصف الظالم بأنه ظالم ، علم أنه انما يفيد أنه فعله ، فيجب ، في كل من فعل الظلم ، أن يوصف بذلك .
فان قال : ان عندنا أن العبد غير فاعل في الحقيقة ، فيجب أن لا يصح أن يفيد ذلك .

قيل له : ان الغرض / بهذا الكلام ، أنهم يتبعون هذا الاسم عليهم واعتقادهم أن الظلم وقع بحسب قصده وارادته ، لأن هذا طريق كونه فاعلاً . وان كنا ننتهي نحن في تلخيص فائدة الاسم الى ما لم ينتهوا اليه ، لعلمنا بأنهم لو انتهوا اليه لعلقوا الاسم به .

وبعد ، فلو ثبت أنهم وصفوا الظالم بأنه ظالم ، لأنه مكتسب ، لزمهم ما ذكرناه في القديم . لأن عندهم أن كل اسم يوجد للمكتسب من كونه مكتسباً ، يجرى على الخالق الفاعل ؛ ولذلك يصفون القديم تعالى ، بأنه منعم محسن عادل مجبر . والاكتساب والخلق ، عندهم ، كالشيء الواحد فيما يقتضى الاشتقاق ، أو يمنع منه .

ومما بين هذه الطريقة أنه قد ثبت ، فيما يتفرد به تعالى ، أن تشتق له منه أوصاف . فيجب أن يشتق له ذلك ، وإن جعله كسبا لغيره . لأن ما لأجله اشتق له الوصف وهو متفرد ، حاصل فيما جعله كسب من خلقه واحداً إياه على جميع الوجوه ؛ فلو كان جعله كسبا لغيره يؤثر في بعض ما يشتق له إذا انفرد به ، لا بد في سائرته ؛ فكان يجب أن لا يوصف من كسب العباد ، بأنه خالق محدث . فإذا لم يصح ذلك ، من حيث لم يؤثر جعله ذلك كسبا أهم في كونه خالقاً له عندهم ؛ فكذلك يجب إجراء سائر الأوصاف عليه ، من حيث كان اكتساب العبد لم يخرج القديم ، تعالى ، من كونه محدثاً له على تلك الصفة .

فإن قالوا : إن كل صفة مشتقة من الفعل تجرى مجرى الذم لا تجرى على القديم لأنه يفعل لفعل على وجه يكون مصيباً بفعله . وإنما يشتق ذلك ، لم يخطئ في الأفعال . وكما أنه تعالى لا يوصف بأنه مخطئ ، من حيث يقع فعله على الوجه الذي نريد ، ويوصف العبد بذلك ؛ فكذلك القول في سائر الصفات / المفضية للذم .

قيل له : يجب ، على هذه العلة ، أن يكون العبد متى علم الظلم ظلماً ، وعلى سائر صفاته ، وقع منه على ما أراد أن لا يوصف بأنه ظالم ؛ لأنه مصيب بفعله ، على قولهم ، غير مخطئ . وهذا باطل ، لأن من هذه حاله بأن يتحقق الذم والأوصاف المنفية عنه ، لاقدامه على الظلم ، مع العلم ، أولى من غيره . ويجب أن يكون تعالى ، من حيث فعل الظلم ظلماً ، أن يوصف بما يشتق منه ، كما يوصف بأنه خالق . وكما أن كونه غير مخطئ بذلك ، لا يمنع من وصفه بأنه خالق محدث فاعل ؛ فكذلك يجب أن لا يمنع من وصفه بأنه ظالم ، على قولهم .

على أن وصف المصيب بأنه مصيب ، قد يراد به وقوع فعله على ما أراد ، وقد يراد به أنه فعل حسنا ؛ وكذلك وصفه بأنه مخطيء . والذي يبنى على الذم أو المدح ، من ذلك ، ما أفاد كونه فاعلا لحسن أو قبيح ، دون ما أرد وقوع المراد على ما أراد ، وعلى خلافه . وهذا يوجب كونه تعالى مخطئا بفعل الظلم ، على قولهم ، من حيث فعل القبيح . وأن كون قولهم : انه فعله ، من حيث كان ظلما قبيحا ؛ مؤكدا لكونه مخطئا . فقولهم : بأنه مصيب بفعله ، من حيث وقع على ما أراد ؛ لا يؤثر في هذا الالتزام . لأنه لا يوجب خروجه من كونه فاعلا لقبيح ، وكونه مخطئا ، على هذا الوجه .

فإن قيل : اذا جاز أن يفعل تعالى الحركة والسواد ولا يكون متحركا ولا أسود ، والولد ولا يكون والدا ، واللحية ولا يكون ملتحيا ، والخضوع والعبادة ولا يكون خاضعا مابدا ؛ فهلا جاز أن يفعل الظلم ، ولا يكون ظلما ؟

قيل له : ان الذي يجب فيه ما ذكرناه ، هو كل صفة أخرى على الفاعل / من حيث فعل ؛ فاما ما أجرى عليه ، وأفيد به غير ذلك ، فغير واجب فيه ما ذكرناه . وعلامة ذلك أن نعتبره بأن يستحقه تعالى ، لو تفرد ، فيحكم باستحقاقه له ، وان جعله كسبا ، على قولهم ؛ أو نعتبره بأن يستحقه الواحد منا ، متى فعله ، وأن نرجع الاستحقاق الى جملة لا الى كل جزء منه ، وأن يستحقه ، حل في بعضه أو في جسم منفصل منه ، الا أن يكون لحلوله في بعضه مدخل فيما يفيد التسمية . وقد ثبت أن الظالم انما يوصف بأنه ظالم ، من حيث فعل الظلم ، على ما قدمناه . فيجب وصفه تعالى بذلك ، لو كان فاعلا للظلم ، وكذلك في سائر الأوصاف المنسقة .

فأما المتحرك فأنما وصف بذلك لحلول الحركة فيه ، أو لأنه قد حصل في محاذاة بمد أن كان في غيرها بلا فصل ؛ وكلا الوجهين يفيد كون الموصوف جوهرًا ومحلًا . وهو تعالى ، وإن فعل الحركة ، فليس هذه حاله ، فكيف يجب أن يكون متحركًا ؟ يبين ذلك ، أن المتحرك هو بعض الإنسان لا الإنسان ، والفاعل المحرك هو الإنسان دون بعضه ، وهو يحرك إحدى يديه ويسكن الأخرى فيكون محركًا مسكنًا . ويستحيل كونه متحركًا ساكنًا لما أفاد حالين ضدين . والمضطر إلى الحركة يكون متحركًا أو بعضه متحركًا ؛ كما أن المختار يكون بهذه الصفة . وكل ذلك لا يتأتى في وصف الظالم بأنه ظالم ، لأنه لو كان مضطرًا إليه لما وصف بذلك ، كما يوصف به إذا اختاره ، ويوصف بذلك حله الظلم أو حل غيره ، وتوصف بذلك جمته ، وإن وجد الظلم في بعضه . وتعلق الذم / به من حيث فعله ، لا من حيث حل المحل الذي هو فيه . وكل ذلك يوجب الفرق بين الأمرين

وكذلك القول في كل اسم أجرى على المحل ، لحلول معنى فيه ، كوصفنا له بأنه أسود وحامض ورطب ، إلى ما شاكلة ؛ فأجرى القول في التفرقة بينه وبين وصف الظالم بأنه ظالم ، على ما بيناه .

ولا تعتبر أوزان الألفاظ في باب الاشتقاق ، فإنه يختلف في باب الفائدة فيجب أن تعتبر كل واحد بنفسه ، لا بأن يقاس على نظيره في الصفة والوزن .

فأما الوالد ، فأنما كان والداً لخروج الولد ، أو ما منه يكون الولد منه ، أو لأنه ولد على فرائضه بحكم الشريعة ، لا لأنه فعل الولد . والا كان يجب أن لا يوصف أحد في العالم بأنه والد ، لأنه لا يجوز وصفه بأنه فعل الولد ، ولا يصح ذلك منه . والقديم تعالى ، إذا استحال عليه ما ذكرناه

من الصفات لأنها انما تجوز على الأجسام ، فيجب أن لا يوصف بأنه والد .
فأما الملتحى منا ، فأنما وصف بذلك لحصول اللحية منه في موضع
مخصوص ؛ ولذلك لو حصل الشعر في موضع آخر من جسمه ، ولم يسم .
لأنه فعل اللحية . فإذا كان تعالى يفعلها ويتيقها ، ويستحيل حصولها في
بعضه ، لم يجب أن يوصف بهذه الصفة ، وإن وجب أن يوصف الواحد
منا بها .

وكذلك القول في سائر الصفات التي تجرى على الواحد منا ، لا من
حيث فعل ، لكن لحصول بعض / الأمور في شيء من أبعاضه ؛ كوصفنا
الإنسان بأنه أخرس ، وأشل ، الى ما شاكله من الصفات .

فأما الخاضع ، فأنما وصف بذلك ، لأنه فعل الخضوع . لكن الخضوع
انما يكون خضوعاً بأن يجعل في بعض الخاضع على وجه مخصوص ، لأنه
الفعل الذي يظهر به أنه دون من خضع له ، كالتطامن ، وغيره من الأفعال .
وذلك لا يصح الا بأن يكون حالاً في بعضه ، فإذا كان تعالى يستحيل ذلك
عليه ، لم يوصف ما وقع منه بأنه خضوع . وإذا لم يوصف بذلك ، ثم يجبر
أن يوصف به ، لأن « خاضع » مأخوذ من لفظ الخضوع . فإذا كان الفعل
لا يوصف به ، فالفاعل بأن لا يوصف به أولى . ولا يمتنع وقوع مثل
الخضوع ، ولا يكون خضوعاً ؛ كما لا يمتنع وقوع مثل الجبر ، ولا يكون
جبراً .

وقد قال شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله : لو اضطر تعالى العبد الى مثل
الخضوع ، لم يوصف بأنه خضوع ، ولا وصف هو تعالى بأنه خاضع .
وأفتى أنه قد جاز أن يوصف العبد منه بأنه خاضع ، ووقف في ذلك .

وما قدمناه أولى ، لأنه يجب أن يعتبر فيه ، كونه فاعلا وقاصدا به ،
وجها مخصوصا ؛ وأن يكون الفعل ظاهرا منه على وجه يعلم به أنه دون
المخضوع له .

فأما العابد ، فأنما يوصف بذلك ، لأنه فعل العبادة ؛ وإنما يكون
الفعل عبادة ، متى خضع بها وبذلك للمعبود . وذلك لا يتأتى إلا بأن يحل
العابد أو بعضه ، أو يكون في حكم الحال فيه . وذلك لا يتأتى في القديم ،
سبحانه ، فلا يوصف : ما يفعله من هذا الجنس ، / بأنه عبادة ، ولا هو
بأنه عابد .

وقد أجرى شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، الكلام في العبادة ، على
الوجهين اللذين قدمناهما ؛ لو اضطر تعالى العبد إليه ، ويجب أن يقول
على ما قلناه .

فأما الخبر ، فقد قال ، رحمه الله : لو اضطر تعالى العبد إليه ، وقصد
العبد إلى الاخبار به ، لم يكن مخبرا ؛ لأنه لم يفعل الخبر . وقال ، في
موضع آخر : يكون مخبرا . وكذلك قال في المخاطب غيره .

وقد بينا أن الأولى ، أن يكون المخبر من فعل الخبر ، لا من فعل
القصد . فمتى فعله وهو قاصد إلى الاخبار به ، كان خبرا . والأولى أن
لا يعتبر في ذلك ، كون القصد من فعله ، أو من فعل غيره . كما لا يعتبر
في الفعل المحكم ، إلا كونه عالما فقط ، سواء كان العلم من فعله أو من
فعل غيره .

وقد قال شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، في الخبر : إنه لابد من أن
يكون فاعله مخبرا . فأنه متى فعل مثل الخبر ، فلا يجب أن يكون مخبرا ،

نحو أن يقول زيد : ان عمرا قال : ان خالدا في البيت ؛ فليس يخبر عن خالدا في البيت ، وانما أخبر عن عمرو . وانه قال ذلك انه انما قصد الى الحكاية دون نفس الخير ، وان كان عمرو مخيرا بذلك . وقد يجوز ان يكون عمرو كاذبا بقوله : ان خالدا في البيت ؛ وزيد صادقا بقوله : ان عمرا قال : ان خالدا في البيت . وقال رحمه الله : وانما يلزم المجبرة القول بأنه مخبر بالخبر ، متى قصد به / الاخبار . لأنه اذا كان قادرا على خلقه ، على كل وجه يقع عليه ، فيجب كونه قادرا على ابتاده خبرا .

فعلى هذا الوجه ، ألزمناهم أن يكون مخبرا بخبرهم ، صادقا بصدقهم . كاذبا بكذبهم ، لا من حيث فعل ذلك فقط .

فأما ما يلزمهم من كونه قائلًا ومتكلما بما فعله من كلام العباد ، فلا يحتاج فيه الى هذا الشرط .

فأما الكافر ، فاما يوسف بذلك ، لا لأنه فعل الكفر ، لكن لأنه استحق العقاب . ولذلك يوصف بأنه كافر الآن ، وان تقدم وقوع الكفر منه ، لم كان مستحقا للعقاب الآن . ولذلك لو تاب ، لم يوصف بذلك . وان كانت التوبة لا تؤثر في وقوع الكفر منه . فلا يجب ، لو فعل تعالى الكفر ، أن يكون كافرا ، لأن استحقاق العقاب يستحيل فيه . وان كانت هذه الصفة ، لو اشتقت من فعل الكفر ، لم يجز اجراؤها على القديم . تعالى . لأن ما يفعله ، لا يكون كفرا من حيث كان الكفر انما يوصف بذلك ، لأنه يستحق به العقاب العظيم ، أو يصح ذلك فيه .

فأما على طريقة اللغة ، فلا يمتنع وصف كل من فعل التعطية بأنه كافر ، كما يوصف بأنه معط ، وكذلك القول في سائر الصفات التي هي موضوعة لتنفيذ الثواب والعقاب .

فأما ما يفيد المدح ، فإنه يجري عليه تعالى ، لأنه يستحق على أفعاله المدح ، كما يستحقه الواحد منا متى خلص الاسم للمدح . فأما إذا أفاد معه ما لا يصح فيه / تعالى ، فيجب أن لا يوصف به .

ولذلك قال شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله : انه لا يوصف تعالى بأنه فاضل ، وان فعل ضروب الفضل واستحق المدح العظيم ؛ لأنه يفيد ، مع المدح ، تغير حال المدوح ، وذلك لا يصح في الله ، تعالى . وان كان قد ذكر في بعض المواضع ما يدل على أنه لم يستعمل في الله ، تعالى ، لا لأن معناها لا يصح فيه ، لكن من جهة السمع . وبين أنه قد يفيد استحقاق المدح فقط .

فأما من فعل الطاعة ، فالما يجب أن يكون طائعا ، لأنها مرادة للمطاع . فلو فعل تعالى الطاعة ، أوجب كونه مطيعا ، الا أن هذا إنما يصح الزامهم ، متى ثبت أن الواحد منا قد أرادته الفعل ، وصح أنه لا يشترط في ذلك أن يكون المطيع دون المطاع .

وقد بينا أن شيخينا ، رحمهما الله ، يقرنان القول : بأن الترتيب في ذلك لا معتبر به ، كما يعتبر في الأمر ؛ وأنه تعالى يجب أن يوصف بذلك ، اذا فعل ما أرادته العباد ، الا أن يوهم بالتعارف ، فلا يستعمل ذلك فيه للإيهام . وبيننا أن الكتاب قد ورد بذلك ، وهو قوله : « ما للظالمين من حميم ، ولا شفيع يطاع » ^(١) . وقول الشاعر :

رب من أنضجت غيظا ، قلبه . قد تمنى لى موتا لم يقطع ^(١)
يدل أيضا على ذلك .

فأما ما يجرى فى الكتب ، من أنه كان يجب أن يكون مطيعا متى أراد
الطاعة ، فهذا ^(٢) إنما يجب إذا كانت الإرادة مرادة للمطاع . وعلى هذا
الوجه ، كان الواحد منا مطيعا بالإرادة ، لأن الله تعالى قد أرادها منه ،
كما أراد منه المراد نفسه . وما يمر / فى الكتب ، من أنه كان يجب كونه
مكتسبا لو فعل الاكتساب ، فتقريب . لأن المكتسب لم يوصف بذلك ، من
حيث فعل فقط ، وإنما وصف لأنه يجيز بما فعله منفعة ، أو يدفع به مضره .
وذلك يستحيل فى الله ، تعالى . فلا يجب ، لو فعل اكتساب العباد ، أن يكون
مكتسبا . وكذلك لا يجب ، لو فعل الخطأ ، أن يكون مخطئا . لأن ذلك
يفيد وقوعه ، لا على الوجه الذى قصد اليه المخطئ . فإذا وقع بخلاف
قصد التبعيد ، وجب كونه مخطئا ؛ ولو وقع على ما أراد الله ، لم يجب
ذلك فيه .

فأما وصفه بأنه مخطئ من حيث كان ما فعله قبيحا ، فأنما يعمل
فيمن يفعله وهو عالم بذلك ، أو فى حكم العالم . ولذلك لا يقال ، فى
الصبي والبهيمة وإن فعلا القبيح ، ذلك . فعلى هذا الوجه ، يجب أن
يجرى الكلام فى الأسماء ، وما يصح الزامهم على قولهم ، وما لا يصح ،
وما لا يرجع علينا فى ذلك .

وجه آخر : وقد ألزمهم شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، أن يخلق تعالى

(١) من شعر لسويد بن أبي كاهل البشكري . المفضليات ص ١٩٦ طبعة
مطبعة المعارف سنة ١٣٦١ هـ - وكانت فى الأصل :

• رب من أنضجت غيظا صدره قد تمنى لى موتا لم يقطع ، •
(٢) بهذا : فى الأصل • وهذا •

معجزة لكذاب ، فتكون حسنة بأن خلقها حسنة ، ويكون كذب الكذاب حسنا من حيث خلقه الله . والزمهم ، أن يجعل تعالى الكذب حسنا ، والجهل حسنا ، وأن لا يؤمن على ذلك أن يكون قد كان في شريعة من تقدم ، حسن ذلك أو قبح كل ما يحسن منا . والزمهم ، أن يكون ثواب الله للمؤمن وعقابه للكافرين ، انما كانا حسنين ^(١) ، لأن الله ، سبحانه ، انما جعلهما / حَسَنَيْنِ . فيجوز أن يعذب المؤمن ، ويثيب الكافر ، على وجه يحسن . والزمهم ، أن يجعل الكذب صدقا ، وان كان مشخيره لا على ما هو به ، لأن أكثر ما فيه قلب جنسه ؛ وقد جوزوا قلب الأجناس ، وجوزوا أن تكون صفة الصدق انما تخلف صفة الكذب بالفاعل . والزمهم ، أن يكون الجهل علما . والزمهم ، أن تقلب الأدلة ، فلا تكون أدلة ، وان وقعت على ما هي عليه ؛ وهذا يمنع من الاستدلال بها ؛ وأن يوثق بما يحصل عندها من الاعتقادات . والزمهم ، أن نجعل ما ليس بدلالة دلالة ، حتى نجعل قعود زيد دلالة على أن عمرا قادر . والزمهم ، أن لا يحدث العلم عند النظر لواحد ، وان حدث لآخر ؛ وفي بعض الأوقات ، وان حدث في غيره ؛ وان يحدث لبعضهم ، عنده ، الجهل . والزمهم ، أن يخلق تعالى القدرة على الكون في مكان الحيل في الانسان ، والحيل بحالة من الثقل ، فيكون الثقل كالخفيف في ذلك .

وتبين أن ذلك لا يرجع علينا ، لأننا ثبت هذه الأحكام لهذه الأفعال ، اما لأنفسها أو لوقوعها على بعض الوجوه ؛ ولا يجوز كونها كذلك ، من حيث جعلها الفاعل بهذه الصفة . والزمهم ، أن يخرج ضد الشيء ، ومنا

(١) حسنين : من الأصل ، حسنا .

فيه من أن يكون ضدا له ، بأن لا يجعله الله ، تعالى ، ضدا له . وكل ذلك بينه على طريق لزوم ما يلزمهم من المسائل في هذا الباب ، فلا وجه للاكتثار فيه .

وقد ذكر السيوخ ، رحمهم الله ، في ذلك وجوها ترجع في المعنى الى ما قدما ذكره . منها ، قولهم : لو كان تعالى يفعل الجور والظلم ، لوجب / أن يكون كل ظلم من عنده وكل فساد من قبلكه ، فكان أحق بالذم من المفسدين ؛ بل كان يجب أن يكون هو المستحق للذم دونهم .

ومنها ، قولهم : لو كان الأمر ، على ما قالوه ، لوجب أن يكون تعالى أهلا للفساد والظلم ؟ لأن فاعل الشيء والمقدم عليه ، مع العلم به ، يكون أهلا له ؛ ولأنه ليس يجب قولنا : انه أهل لذلك ؛ أكثر مما يصرح به القوم . فليس لأحد أن يمتنع من ذلك ، كما قد يمتنع من القول : بأنه أهل للاقدار ؛ لأن في ذلك إيهام ما لا يجوز عليه .

ومنها ، قولهم : لو كان تعالى خلق أعمال العباد ، لوجب أن يكون مخطئا بما هو خطأ قبيح ، لأنه ان أجاز كونه مصيبا بفعل القبيح الخلاء ، لجاز كونه حكيما بذلك ، ولجاز كون ذلك الفصل حكمه عدلا حقا وان كان قبيحا ، كما قالوا : انه صواب ، مع قبحه . ولو جاز كونه مصيبا بفعل القبيح ، لجاز كونه صادقا بفعل الكذب ، وعادلا بفعل الظلم ؛ ولأدى ذلك الى قلب حقائق الأشياء عما يعقل في الشاهد .

ومنها ، قولهم : لو صح أن يكتسب العبد ما يخلقه تعالى ، لصح أن يكتسب كل ما خلقه من السموات والأرضين وغيرها . وهذا يشين ، منى بنى على أنه لا حقيقة للكسب عندهم ، ولا للقدرة تأثير في الفعل

فلو جاز ، مع ذلك ، أن يكتسب العبد بعض ما خلقه الله ، لجازا أن يكتسب سائر ما خلقه ، ولجاز أن يكتسب زيد فعل عمرو .

ومنها ، قولهم : لو كان تعالى يخلق أفعال العباد ، لوجب عليهم ، في دار التكليف ، الصبر على ما كان بليّة منه ، والشكر على ما كان نعمة منه . فكان يلزم الصبر / على الكفر ، لأنه بليّة ، أو الشكر عليه ، ان كان نعمة . ولا خلاف ، بين المسلمين ، أن الكفر وسائر المعاصي لا يجب الصبر عليها ، ولا الشكر . وذلك يدل على أنه من فعل العباد .

ونحن نقول : ان المؤمن يلزمه الشكر على إيمانه ، من حيث وصل اليه بالطف الله ، تعالى ، ومعوته ؛ كما يجب على الولد شكر أبيه على تعليمه وتأديبه اذا وصل اليه بمعاونة أبيه ، وان كان التعلم من فعله

وقد قال بعض الشيوخ ، في ذلك : انه تعالى انما يستحق الشكر على الأمور التي ينال بها الايمان . ويقال ذلك ، في الايمان توسعا ؛ وان كان تعظم نعمة الله ، سبحانه ، بالأمر والتكليف ، كما يعظم موقع احسان الواحد منا بأن يأمر غيره بخدمة الغير وتقمه ، متى صادف ذلك حصول المراد . وسنحى القول ، في ذلك ، من بعد ان شاء الله . وليس يلزم على ذلك العقاب المعجل في الدنيا ، لأن ذلك ليس بنعمة ، من حيث كان مستحقا ، ولا محبة . وقد قندنا الكلام بما يلزم ذلك عليه .

وقول من قال : ان الكفر يجب الصبر عنه لا عليه ، بين الغلط . لأن الشيء انما يصبر عنه قبل وقوعه ، فأما ما قد حصل ووجد ، فذلك مستحيل فيه . فكيف يقال : انما تمبّدنا بالصبر عن الكفر والمعاصي ، لا عليهما ؟

ومنها ، قولهم : انه تعالى اذا كان قد خلق الشيء ، عندكم ، من جميع

جهاته ، فلا جهة تبقى ؛ يصح أن يكون متعلقا بالعبد ؛ فكيف يضاف اليه ، وهو كله من جميع وجوهه قد حصل من جهة الله ، تعالى ؟ ولا يبعد عندنا ، أن يضاف الغرض الى المحل / من جهة ، والى الفاعل من جهة أخرى ، والى الذات من جهة ؛ الا أن هذه الصفات معقولة ، وما يضاف اليها معقول . وليس كذلك ما قالوه ، لأنهم لم يعقلونا صفة ، سوى ما عقلناه للفعل مما أضافوا الى الله ، سبحانه ؛ ولا يمتنوا وجها معقولا في اضافته الى المكتسب ، وسلبوه أيضا حكم اضافة الفعل الى فاعله . وكل ذلك ، يبين الفرق بيننا وبينهم .

ومنها ، قول الشيوخ ، رحمهم الله : ان مَن الخير منه ، اذا كان خيرا من الخير ؛ فيجب أن يكون من الشرء منه شر من الشر . والغرض بذلك أن من الشرء منه أولئ بالذم من الشر ؛ والا فالتفاضل بين من الشرء منه والشر لا يصح ، لأن من الشرء منه صار في الحقيقة ؛ والشرء منه لا يصح كونه كذلك . ولو صح كونه ، صار « الكان » من الشرء منه شر من الشر . لأن القدر الذى يقع من المضرة بالشر ، قدر " مخصوص ؛ والذى يجوز أن يقع من فاعله بكثرة ، فهو أزيد ؛ فالكلام صحيح ، على كل حال .

ولسنا نقول ، في عذاب أهل النار والعقاب المعجل : انه شر . فلا يلزمنا من الكلام ما لزمهم . ونقول ، فيه : انه خير من الخير الذى فعله من الانعام والافضال ، بمعنى أنه أنفع لنا منه ، او صح كونه فاعلا ؛ وأنه أولى بالمدح من فعله ، من حيث قصد ، بما فعله الانعام .

ومنها ، قول شيوخنا ، رحمهم الله ، لهم : انه يجب لو خلق تعالى أفعال

العباد ، أن تكون المعاصى بقضائه وقدره . فكان يجب / أن يقال : ان الله ، سبحانه ، قضى الكفر والمعاصى على الكافر والمعاصى ؛ كما يقال : انه قضى السموات والأرضين وقدرها ، وانه قضى وقدر سائر ما خلق . ولو كان كذلك ، لوجب علينا الرضاء بذلك ؛ لانه لا خلاف بين المسلمين أن الرضى بقضاء الله واجب " ، وأن من لم يرض بما قضاه الله وقدره فهو كافر ؛ وقد ورد نص الشئة بذلك . روى عن رسول الله صلى الله عليه أنه قال : يقول الله تعالى : « من لم يرض بقضائى ، ولم يصبر على بلائى ، فليخذ ربنا سواى » . فان قال : انا نمتنع من الرضى بالكفر ، وان كان الله ، تعالى ، خالقا له ؛ لزمهم ما قدمنا ذكره . وان قالوا : انا نرضى بالكفر ؛ فقد خرجوا من دين المسلمين . لانه لا خلاف بينهم ، أن الواجب علينا ترك الرضى بالكفر . وانما ارتكب بعض المتأخرين منهم القول : بأن الله ، سبحانه ، يرضى القبيح أن يكون قبيحا ، فاسدا ، متناقضا .

فأما القول بذلك ، فى العباد ، فما لم يلتزمه أحد فى الارادة والمحبة والمنشئة فضلا عن الرضى . فكل ذلك يبين لزوم الكلام لهم . وليس لأحد أن يقول : ان القضاء محتمل ، لانه يستعمل بمعنى الخلق ، وبمعنى الالزام ، وبمعنى الاخبار والاعلام . وكل ذلك صحيح فى الله ، تعالى ؛ فيجب أن لا يطلق الاحتمال والايهام الذى يقتضيه . وذلك لأن هذا القول يوجب أن لا يطلق ذلك فى سائر ما خلقه لهذا الايهام بعينه . فاذا لم يجب ذلك فيه ، / فكذلك فيما ألزمناهم . وانما يدخل الايهام فى استعمال ذلك فيما ليس يفعله تعالى عندنا ، من حيث يوهم أنه خالق له ؛ وفى ذلك ضروب من الخطأ .

فأما على قول من يقول : ان ذلك كله من خلقه تعالى ، فلا وجه للتعلق بالايهام الذى ذكره . فأما قولهم : انه تعالى يقال فيه : انه قضى المعاصى بأن تكون قبيحة فاسدة متناقضة مخالفة للطاعة ؛ فبعد . لأنه لو جاز أن يشترط في ذلك هذا الشرط ، لوجب مثله في القول : بأن الله قضى السموات والأرضين وسائر ما يَنزَلُ بالعباد ؛ فيقيد لثلا يوهم ، فاذا لم يجب ذلك فيه ، من حيث كان تعالى مخترعا له على جميع الوجود ، فكذلك القول فيما ذكرناه من المعاصى . ويجب أن لا يوصف الانسان بأنه اكتسب الكفر ، الا بأن يقال : انه اكتسبه من حيث صار كافرا به واستحق به الذم ، ومن حيث يخالف الخلق والاحداث . فاذا لم يجب ذلك في الكسب ، ولا في سائر ما خلق ، فكذلك ما ألزمناهم .

ونلزمهم أن يقولوا : ان الله تعالى قضى الكفر والمعاصى من حيث اخترعها وأنشأها وأحدثها ، لأن ذلك لا يوهم ، ومتى أجابوا اليه ، لزمهم القول : بأنه يجب علينا الرضى بالمعاصى من حيث خلقها قبيحة فاسدة متناقضة . ولن نقول : يجب الرضى بقضاء الله الكفر أن يكون قبيحا من غيره ، وبكفر الكافرين ، ومعاصى العاصين ، وأن يكفروا به ويعصوا ، لأن كل ذلك يرجع الى الله ، تعالى .

فأما الرضى بقضاء الله ، تعالى ، بموت النبي صلى الله عليه وبقاء ابليس ، فانه مما قول به ورضى بكونه ؛ فيجب أن يقولوا هم في المعاصى مثله . / وانما لا رضى بموت النبي صلى الله عليه ، على جهة الفساد والخمول ، وبقاء ابليس ، على وجه ادلال الدين . فأما على غير هذا الوجه ، فواجب الرضى به ، على ما وقع عليه .

فإن قالوا : نرضى بفناء الله وبقدرة لكل شيء ، والقضاء غير المقضى عندنا ، وهو الخلق : فلا يجب ، إذا رضيينا به ، أن نكون راضين بالكفر وغيره .

قيل لهم : إن الرضى بالقضاء والمقضى ، لا يستتبع . فلا يجب إذا احتيج إلى الرضى بقضاء الكفر الذي هو غيره عندكم ، أن لا يصح الرضى به . ويجب على هذا أن يجوزوا الرضى بأمر الله بالكفر ودعائه إليه ، كما جوزوا الرضى بخلقه له . لأن الخلق موجب له ، فهو أكد في بابيه من الدعاء إليه .
فإن قالوا : كيف نرضى بما نهينا عنه ، والنهي يقتضى أن نخطئه .
قيل له : إذا جاز أن ينهى العبد عما خلق فيه ، فهلا جاز أن يلزمه الرضى بما ينهى عنه ؟

فإن قال : إن الواحد منا لا يجوز أن يأمر غيره ، بأن يرضى بالشئ الذى لهاء عنه ، فكذلك يجب فى الغائب .
قيل له : إن كنت تدعى أن ذلك مستحيل فى القدرة ؛ ففساده ظاهر . لأن المنهى عنه غير الرضى به ، فلا يستتبع أن ينهى عنه ويكلف الرضى به إن وقع . فإن ادعيت أن ذلك لا يحسن منا ، فيجب ، على قولك ، أن يحسن من الله تعالى ؛ وإن كان يقبح منا ، كما نقوله فى سائر القبائح .
فإن قال : إذا جاز أن يلزمكم الرضى بقدرة الكفر دون الكفر ؛ فهلا جاز أن يلزمنا الرضى بخلق الكفر دون الكفر ؟

قيل له : / إن القدرة ليست موجبة ، ويصح من القادر بها التوصل بها إلى الإيمان ، كما يصح أن يفعل بها الكفر . فلا يجب بالرضى بها ، الرضى بسقوطها . وليس كذلك خلق الكفر ، لأنه موجب له . فيجب أن يكون الرضى به رضى بالكفر .

فإن قالوا : إذا جاز أن يلزمنا الرضى بعلم الله بالاشياء ، ولا فرضى بكل ما علمه الله ، تعالى ، فكذلك يلزمنا الرضى بالاشياء المقضية دون ما نهى الله عنه .

قيل له : ان الرضى بعلم الله مستحيل " ، كما يستحيل الرضى بكون القديم قديما . وانما يصح الرضى في الأمور الحادثة على أحد وجهين اما أن يراد به أنا نريد حدوثها ، فنقع بحسب مرادنا ؛ واما أن يراد بذلك أنها ، بعد وقوعها ، يلزمنا الصبر عليها ، وأن لا نجزع منها ، ونفعلن أنفسنا على احتمال أمثالها ، وترك الكراهة لها ؛ فما تعلقت به ، لا يصح . ولهذا قلنا : ان الرضى بكون الفعل على ما هو عليه لجنسه ، لا يصح ؛ وانما يصح الرضى في احداثه واختراعه . وعندهم أنه تعالى هو المخترع للكفر والمعاصي ، فيجب أن يلزمنا الرضى بها ، كما يلزم الرضى بسائر ما خلق .

ومنها ، أنه لا خلاف بين المسلمين ، أنه تعالى محمود على كل ما فعل ؛ فعلى قولهم ، يجب أن يحمد على خلق الكفر وسائر المعاصي ؛ ولو جاز أن يحمد على الكفر ، لجاز أن يشكر عليه ، ولجاز أن يعتدّ نعمة ولو كان ما يؤدي الى العقاب اندائم نعمة ، لصح فيما يؤدي الى الثواب الدائم أن يكون نعمة . ولو جاز أن يحمد تعالى على فعل الكفر ، لجاز أن يحمد العبد على اكتسابه . / لأن كل شيء يستحق بالخلق ، على قولهم ، يستحق بالاكتساب مثله ؛ كما يقولون ، فإن الانعام على الغير : ان المكتسب يستحق الشكر ، كما أن الخالق يستحق ذلك .

وقد بينا أن ذلك لا يرجع علينا في كونه تعالى ممدوحا على الايمان الذى فعله اعبد . لانا قد بينا طريقة القول فيه .

ومنها ، أنهم ، رحمهم الله ، قالوا لهم : قد ثبت أنه تعالى يعذب عبدكم الكافر على الكفر ، ولا يجوز أن يعذبه عليه إلا لاختصاصه بأمر ما . فإن كان ، لأنه أحدثه وخلقه ، لزم أن يعذب على الإيمان . وإن كان ، لأنه أحدثه كسبا له ، فكمثل . ولا صفة يشار إليها ، إلا ويجب أن يكون القديم ، تعالى ، هو الذي جعله عليها . فإن جاز أن يعذب على الفعل من حيث جعله عليه ، فيجب أن يجوز أن يعذبه على سائر ما خلق فيه ؛ بل على سائر ما خلق ؛ بل على خلقه الكفر فقط . لأن الصفة التي تعلقوا بها في أنها ترجع إلى القديم ، تعالى ، كالخلق . فإن جاز أن يعذب تعالى عليه من حيث جعله بهذه الصفة ، فيجب أن يجوز أن يعذبه عليه من حيث خلقه . وقولهم : أنه عذبه عليه ، لأنه اكتسب ، قد دخل فيما ذكرناه ؛ لأنه تعالى هو الذي جعله كسبا ، بأن خلق فيه ، مع القدرة عليه .

فإن قالوا : أنا لا نجعل الكفر علة في التعذيب على وجه ، لأنه لو كان علة فيه لوجب كون التعذيب مجامعا له .

قيل له : أليس الاحسان يوجب الشكر ، وإن جاز أن يتأخر عنه ؛ والاساءة توجب الذم ، وإن جاز أن تتأخر ؟ فهلا جوزت أن يتأخر التعذيب ، وإن كان بالكفر يستحق . وليست الأمور المستحقة من العلة / بسبب ، لأن ما يجب عن العلة متفصل عنها ؛ وليس كذلك ما يستحق على الفعل .

ويلزمهم ، إذا لم يجعلوا الكفر علة للعذاب ، أن يكون في حكم المبتدأ ؛ وأن يكون التعذيب من غير كفر في أنه يحسن ، كالتعذيب على الكفر . وقد بينا أن ذلك متى التزمه ملتزم ، أداه إلى هدم الدين .

فأما نحن ، فإن عندنا يستحق الكافر العذاب على الكفر من حيث

أحدثه وفعله ، وهو ممن يمكنه التحرز منه ، وهذا وجه معقول لا يتم لهم ولا نقول : انه يعذب عليه ، من حيث كان معلوما ؛ لانه قبل وقوعه كان معلوما ، ولم يستحق عليه شيئا . وكذلك القول في سائر الصفات التي نرجع الى جنسه .

وقد بينا ما يتعلق بالفاعل من القبائح ، وما لا يتعلق به ، مما يستثنى به عن اعادة القول فيه . ولا نقول في الكفر : انه كان كفرا لانه علم أو خلق ، بل لانه يستحق به قدر من العقاب عظيم " ، ان لم يحصل هناك منع ؛ ولذلك خصصنا به بعض المعاصي دون بعض . فان ارتكبوا القول بأنه تعالى ، لو أراد ، لعذب على جميع ما خلق ؛ فقد بينا من قبل أن هذا مما لا بد لهم من التزامه ، وأنه يلزم عليه هدم الدين والشريعة ؛ وأن لا تأمن الممكّن أن يعذب على الايمان ، بل على خلق النار والأرض ؛ ولا يمكن ، مع هذا القول ، التمسك بشيء من الدين والشريعة .

ومها ، قولهم : اذا جاز أن يفعل سبحانه الجور ، ولا يكون جائرا ؛ فهلا جاز أن يكون يقول الكذب ، ولا يكون كاذبا ؟ فان كان الجور ينعنه لغيره ، فبذلك لم يجب كونه جائرا ؛ فكذلك الكذب يقولوه ، ويجعله لغيره ، ولا يكون كاذبا . واذا جاز اثبات فعل من فاعلين ، فهلا جاز اثبات قول القائلين ؟ واذا جاز أن يخلق تعالى اساءة العبد عندهم ، ولا يكون مسيئا ؛ فهلا جاز أن يخلق احسان العبد ، ولا يكون محسنا منعا ؟ واذا كان كل فعل في العالم ، فانه تعالى ، عندكم فاعله ، وان كان العبد يختاره ، فهلا حاز ، في كل قول يحدث ، أن الله ، تعالى ، قائله وان وقع بحسب اختيار القائل منا ؟

ومنها ، ما الزمهم من القول ، بأنه تعالى إذا كان قد فعل الشر كله ، أن يكون شريرا ، لأن الشرير من كثر الشر منه ؛ ألا ترى أن من كثر منه الظلم ، يقال : انه شرير ، وأنه من الأشرار ؟ وإذا كان تعالى ، عندهم ، هو الفاعل لكل شر ، فهو بهذه التسمية أحق . فإن قال : الشرير هو نفس المجعل دون الفاعل ؛ فهذا أيضا ، مما قد يينا فساده عند الكلام في الأسماء .

ومنها ، أنهم ، رحمهم الله ، قالوا لهم : لو كانت المعاصي مخلوقة لله تعالى ، لم يجز أن يعيها ويؤبخ عليها ، لأن فاعل الشيء لا يجوز أن يعييه ؛ وقد ثبت أن الله ، تعالى ، قد عاب الكفر وسائر القبائح ، وبريء منه ومن الكافر لأجله ؛ ولا خلاف بين المسلمين فيه أيضا ، فيجب القضاء بأن هذه الأفعال غير مخلوقة لله تعالى .

ومنها ، أن قول القائل في الأفعال : انها أفعال للعباد ، نفى أن تكون فعلا لله ، تعالى ؛ وهذا هو المعقول . كما أن قولنا : انه فعل لزيد ، نفى أن يكون فعلا لعمره . فكما أن قولنا : ان زيدا قام وأكل ؛ فان القيام قيامه والأكل / أكله ، نفى أن يكون ذلك لغيره . وهذا ، متى بنى على ما تقدم من استحالة كون مقدور لقادرين ، صح .

ومنها قول شيخنا أبي الهذيل ، رحمه الله ، لهم : ان أنفسنا اذا كانت مخلوقة ، فيجب أن لا يكون فعلنا مخلوقا ، لأن المخلوق لا يفعله مخلوق . لأنه لو فعله ، لوجب كونه خالقا ؛ كما أنه لما فعل المحدث ، كان محدثا . وهذا مبني له على أن الخالق هو الله ، تعالى فقط ، وان كان مرجعه الى عبارة . وربما قوى ذلك بأن الجسم اذا لم يجز أن يفعل جسما ؛ فكذلك المخلوق لا يجوز أن يفعل مخلوقا . وألزمهم ، أن يجوز أن يكذب من

لا يفعل الكذب ؛ ان جاز أن يفعل الكذب من لا يكذب ؛ لأن أحد الأمرين ، في هذا الباب ، كالآخر .

وألزمهم ، تناقض كون فعل العبد فعلا لله ، تعالى ، من حيث كان تعالى يفعل الفعل على خلاف الوجه الذي شعله نحن ، فيتناقض كون الفعل الواحد فعلا لهم .

وألزمهم ، اثبات قول من قائلين ، قياسا على فعل من فاعلين .

وألزمهم ، القول بأن الله ، سبحانه ، يمدب اما على فعله وخلقه أو على ذاته ، لأنه ليس الا الله وخلقهم . فان قالوا : عذبنا على فعلنا . قيل لهم : وفعلنا يس الا خلقه ؛ فقد عاد الأمر الى ما قلناه . وقال لهم : ان جاز ان يقال : ان ما فعله تعالى ، من القبائح والمعاصي ، حكمه ، ومع ذلك يعذبنا عليها ؛ نجاز أن يقال : أن يثيبنا على معصيته ، لأنها حكمه ؛ ولم صار بأن يثيب عليها من حيث هي حكمه ، بأولى / من أن يعاقب عليها من حيث هي معصية ، ولم تصر معصية الا بالله ، كما أنها لم تصر حكمه الا بالله .

وألزمهم القول بأن الكفر صواب من الجهة التي هو خطأ ؛ لأن اشارتهم الى جهنم فيه أو فيما يضاف اليه ، لا تصح . وبين أنه يفارق قولنا ، في الشيء : انه طاعة لواحد ، معصية لآخر . وبين أنه لا بد من أن يقولوا : انه خطأ من جهة تتعلق بالله ، تعالى .

وقال لهم : اذا جاز أن يقال : انه تعالى أسمع موسى كلاما من السحرة من حيث خلقه فيها ، فهلا جاز أن يقال : انه أسمعنا الكفر من الكافر ، والشتيم من الشاتم ، بأن خلق ذلك فيها ؛ وأنه أسمعنا قذف النبي صلى الله عليه ، وقذف المحصنات ، وكفى بهذا قبحا .

وقال لهم : اذا خلق الله الامر ، فلم لا قلتم : انه امر بالكفر ، كما امر بالايمان ، لانه قد فعل الامر به ، وقصد اليه ؟ ويلزمهم أن يكون آمرا بالكفر فاهيا عنه .

وقد استدل شيوخنا ، رحمهم الله ، من جهة القرآن على ذلك ، فقالوا : قد ثبت أنه تعالى قد أضاف الفعل الى العباد ، فقال : « هل ثوب الكفار ما كانوا يفعلون » ^(١) ، وقال : « وافعلوا الخير » ^(٢) ، وقال : « جزاء بما كانوا يعملون » ^(٣) ، وقال تعالى : « وتخلقون افكا » ^(٤) ، وقال لعيسى : « واذا تخلق من الطين » ^(٥) ، وقال : « فتبارك الله أحسن الخالقين » ^(٦) ؛ فيجب حمل ذلك على الحقيقة .

وقد علم أن الفاعل هو المحدث للشيء ، وأنه متى استعمل على غير هذا الوجه كان مجازا . وكذلك الخلق هو احداث الشيء / مقدرا ؛ وقد مضى القول في ذلك .

واستدلوا بقوله تعالى : « ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت » ^(٧) ، فنفى عن خلقه التفاوت . وانما أراد بذلك في باب الحكمة ، لأنه لو أراد في صفاته ، لكان قد نفى ما ثبوته معلوم باضطراد ، لأنه تعالى يمدح

(١) الآية ٣٦ المطففين .

(٢) من الآية ٦٨ البقرة .

(٣) من الآية ٢٤ الواقعة . وكانت في الأصل . جزاء بما كانوا يصنعون

ويعملون ويعملون .

(٤) من الآية ١٧ العنكبوت .

(٥) من الآية ١١٠ المائدة .

(٦) من الآية ١٤ المؤمنون .

(٧) من الآية ٣ الملك .

بذلك ، ولا يليق التمدح بنفى التفاوت عنها في سائر أوصافها ، وإن كان ظاهر التفاوت يقتضى التناقض في الحكمة . ولذلك لا يقولون : إن خلق زيد متفاوت^(١) إلا على هذا الوجه ، ولا يقولون ذلك من حين يتغير خلقه على وجه يحمد . فيجب أن ينفى أن يكون في فعله التفاوت في الحكمة من قبيل حسن ؛ بل يجب كون جميعه حسنا ، وذلك يمنع من كون أفعال العباد فعلا له .

وليس لأحد أن يقول : إن الغرض بذلك نفي التناقض عن خلقه ، وأنه ليس فيه متضاد ؛ وذلك ، لأن هذا عظم استحالة وجوده من فعل أى فاعل كان ، لأمر يرجع الى نفسه ؛ فمعنى التمدح فيه ، لا يصح .

وأما قال سبحانه ذلك عقيب ذكره ما خلقه من الموت والحياة والتكليف وأنه هو « الذى خلق سبع سموات طباقا »^(٢) ، ثم به على عظيم نعمة بذلك ، من حيث بين أنه خلقه على وجه يتق في الحكمة ، والا خرج جميعه من أن يكون نعمة . لأنه لو كان في أفعاله شيء " قبيح " ، لفسد التدبير ، ولم يثق المكلف بوعده ولا وعيد ؛ وذلك يخرج كل أفعاله من أن تكون نعمة .

وبين ما قلناه : أنه لو كان قد خلق أفعال العباد ، لوجب أن يكون خالقا للقول بالتثليث والتثنية والتوحيد ، ولوجب أن يكون خالقا للجهل والعلم ؛ ولا شيء في التفاوت أعظم من ذلك ، فيجب نفي كونه خالقا لها . ومما يدل من القرآن على ذلك / قوله تعالى : « الذى أحسن كل شيء خلقه »^(٣) ، فيجب القضاء بأنه لا شيء هو سبحانه خالق له إلا وهو

(١) من الآية ٣ الملك .

(٢) من الآية ٧ السجدة . وقد وردت الآية في الأصل هو الذى أحسن كل شيء خلقه .

حسن . وذلك يوجب نفي القبائح عما خلقه . ولا يجوز أن يحمل ذلك على أنه أراد به أنه علم كل شيء خلقه ، لأنه تعالى عالم بذلك قبل أن خلقه ؛ ولأنه يعلم ما لم يخلق ، كعلمه بما خلق ؛ فلما خص ما خلقه بذلك ، دل على ما قلناه .

وقد يفعل العالم ما يذم عليه ، كما يفعل ما يمدح عليه . فإذا تمدح تعالى بذلك ، فيجب أن يكون المراد به ما قلناه . ولا يجوز أن يراد به معنى الاحسان ، لأن على وجه الاحسان تعدى الى المحسن اليه . ولا يرسل القول فيه ، ومتى أطلق القول فيه فهو مجاز ، وفي الكلام حذف . وليس كذلك « أحسن » ، بمعنى فعل حسنا . هذا وفي الأشياء ، ما ليس باحسان ، وهو خلق نفس المحسن اليه ، وما يفعله تعالى من العذاب المستحق . ومما يدل على ذلك قوله تعالى : « ما أصابك من حسنة فمن الله ، وما أصابك من سيئة فمن نفسك » ^(١) . نبي أنها ليست من قبل الله تعالى . ولو كان تعالى خالقا للجميع ، لكان اضافتهما جميعا اليه ، على حد واحد . ويصح على قولنا : اضافة الحسن الى الله ؛ بمعنى أنه أعان عليه ، ولطف فيه ، ولم نصل اليه الا بمعونته وتأيدته ؛ وذلك لا يتأتى في السيئة ، لأنه تعالى نهى عنها . وعلى قولهم ، لا يصح أن ينفي بعضه عن الله تعالى ، لأنها كلها من فعله ؛ وكون الشيء من فعل الفاعل ، هو أكد ما تقع فيه الاضافة . وقد روى عن الصحابة ما بين ذلك ، / كأبي بكر ، وعمر ، وابن مسعود رضي الله عنهم . أنهم أضافوا الصواب الى الله ، جل وعز ، والخطأ الى أنفسهم والى الشيطان . وقوله تعالى ، قبل ذلك : « وان تصبهم سيئة

يقولوا هذه من عندك ، قل كل من عند الله »^(١) ، المراد به التخط والشدائد والأمراض . لأنهم ، على ما روى ، كانوا يقولون : اذا نزل بهم الخير والخصب ، هذا من الله ؛ واذا نزل بهم الشدائد والأمراض ، قالوا : هذا بشؤم محمد ؛ حاشاه ، صلى الله عليه ، من ذلك ؛ فبين تعالى أن جميع ذلك من الله تعالى .

ومما يدل على ذلك قوله : « أو لما أصابتكم مصيبة قد أصبتم مثليها ، قستم : أنى هذا ، قل : هو من عند أنفسكم »^(٢) . فبين تعالى ، أنه من عند أنفسهم ولو كان تعالى هو الفاعل لذلك ، لم يصح أن يضيفه إليهم . وقوله تعالى : « كفاراً حسداً من عند أنفسهم »^(٣) ، يدل على ذلك أيضاً ، لأنه أضاف الحسد إليهم ، دونه .

وبدل على ذلك ، أيضاً ، قوله تعالى : « وإن منهم لفريقاً يلوّثون ألسنتهم بالكتاب ، لتحسبوه من الكتاب ، وما هو من الكتاب ؛ ويقولون : هو من عند الله ، وما هو من عند الله ؛ ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون »^(٤) فنفى أن يكون لى ألسنتهم بالكتاب من عند الله ، ولو كان من فعله لم يصح ، على هذا القول .

فإن قال : المراد بذلك ، أنه نفى أن يكون تعالى أنزله ، ولم يكن الكلام في خلق الأفعال .

(١) من الآية ٧٨ النساء .

(٢) من الآية ١٦٥ آل عمران .

(٣) من الآية ١٠٩ البقرة .

(٤) الآية ٧٨ آل عمران .

قيل له : ان مالم ينزله وفعله ، لا يجوز أن يتنفي أن يكون من عنده ،
فتنفى كونه من عنده ، على كل حال ، يدل على ما قلناه .

وبعد ، فإن ما قالوه : قد دل عليه قوله ، وما هو من / الكتاب . فيجب
أن يكون المراد بالنفي الثاني غيره وسواه . ويدل على ذلك من كتاب الله ،
سبحانه ، كل اضافة للفعل الى العبد بلفظ الفاعل ، نحو قوله : « هدى
للمتقين » ^(١) ، وسائر ما وصفه به ، مما يوجب اضافة الفعل اليه . وكذلك
ما في كتاب الله ، تعالى ، من تعلق الجزاء بأفعالهم ، نحو قوله تعالى :
« جزاء بما كانوا يعملون » ^(٢) . وكل ما في كتاب الله من الذم والتوبيخ ،
نحو قوله : « كيف تكفرون بالله ، وكنتم أمواتا فأحياكم » ^(٣) ، وقوله :
« فما لهم لا يؤمنون » ^(٤) ، « وما منع الناس أن يؤمنوا » ^(٥) . ويدل
عليه كل انه نفى الله ، تعالى ، بها عن نفسه الظلم ، نحو قوله : « وما ربك
بظلام للعبيد » ^(٦) « ان الله لا يظلم الناس شيئا ، ولكن الناس أنفسهم
يظلمون » ^(٧) .

وقد قال شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله : قد ثبت أنه تعالى نزه نفسه
بهذه الآية عن الظلم ؛ فلو كان الأمر ، على ما قالوا ، لم يصح هذا النفي ؛
لأن ، عندهم ، كل ظلم في العالم فافهم ، تعالى ، قد أحدثه وفعله . ولو أراد

(١) من الآية ٢ البقرة .

من الآية ١٧ السجدة ، من الآية ١٤ الأحقاف ، الآية ٢٤ الواقعة .
وقد كانت في الأصل « جزاء بما كنتم تعملون » .

(٢) من الآية ٢٨ البقرة .

(٣) الآية ٣٠ الانشقاق . وقد كانت في الأصل « وما لهم لا يؤمنون » .

(٤) من الآية ٩٤ الاسراء .

(٥) من الآية ١٨٢ آل عمران .

(٦) الآية ١٤ يونس .

تعالى أن يضيف الى نفسه ما ينزه عنه ، لم يصح فيه أكثر مما قالوه فيه
وذهبوا اليه .

فإن قالوا : نزه نفسه عن أن يكون منفردا بالظلم .

قيل لهم : ليس في الآية تخصيص ، فحملة ، على ذلك دون ما قلناه ،
لا يصح . ولأن ما نقاه عن نفسه في مقابلة قوله : « ولكن الناس أنفسهم
يظلمون » ^(١) . فإذا كان المراد ، بذلك ، ظلمهم ، فيجب أن يكون المراد
بالأول ، أيضا ، ظلمهم . ولأن الظلم ، اذا أضيف اليهم ، كان الأقرب
أن يكون / هذا هو المراد ، دون غيره . وقوله تعالى : « وما خلقت الجن
والانس الا ليعبدون » ^(٢) ، وسائر ما في كتاب الله ، مما يجرى هذا
المنجى ، نحو قوله : « لعلكم تفلحون » ^(٣) و « لعلكم تذكرون » ^(٤) ،
و « لعله يتذكر أو يخشى » ^(٥) ، الى ما شاكله ، يدل على أن ما يقع منهم
ليس بخلق الله ، تعالى . لأنه لا يجوز أن يكون المراد « بلعل » التثنية ،
تعالى الله عن ذلك . فيجب أن يكون المراد به « لكى يفلحوا » . وقوله
سبحانه : « وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما باطلا » ^(٦) ، وقوله
« وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما الا بالحق » ^(٧) ، يدل على
ما قلناه . لأنه نفى ، عما خلقه منهما ، الباطل . ولو كان قد خلق أفعال العباد ،

(١) من الآية ٤٤ يونس .

(٢) الآية ٥٦ الذاريات .

(٣) جزء من آيات كثيرة منها الآية ١٨٩ البقرة .

(٤) جزء من آيات كثيرة منها الآية ١٥٢ الانعام .

(٥) من الآية ٤٤ طه .

(٦) من الآية ٢٧ ص .

(٧) من الآية ٨٥ الحجر .

لوجب كون الباطل الذى بينهما من خلقه ؛ فكان يجب أن يكون ثمة كذبا ، تعالى الله عن ذلك .

فان قال : اراد بذلك : لم أخلقهما على جهة العبث ؛ بل خلقتهما للأمر والنهى والتعريض .

قيل له : هذا هو مجاز ، وحمل الكلام على الحقيقة هو الواجب . ولو حمل على ما قالوه : لدل أيضا على أنه لا يجوز أن يخلق شيئا على وجه قبيح . وقوله : « وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما لاعين »^(١) ، « ما خلقناهما الا بالحق »^(٢) ، يدل أيضا على ذلك .

وقد يقال فى أفعال اعباد : انه بينها بالتعارف ، فليس لأحد أن يمنع دخول ذلك فيه من جهة الظاهر . وباطل فى هذا الموضع المراد به القبيح ؛ ولهذا تمدح تعالى بذلك . وتمدحه به ، يدل على أن اثبات ما تمدح بفضله ذم ؛ فلا يجوز ، / أن ثبت ، فى فعله ، شئ باطل . وقوله تعالى : « ان الله ، برىء من المشركين ، ورسوله »^(٣) ، يدل على ما قلناه . لأنه لا يجوز أن يتبرأ منهم لأجل شركهم ، الا وهم الفاعلون له . وكل ما جرى هذا المجرى من كتاب الله ، فانه يدل على ذلك . وقد روى عن رسول الله ، صلى الله عليه ، أن رجلا من حشم قال له : متى يرحم الله عباده ؟ فقال : « ما لم يعملوا المعاصى ، ثم يقولوا : انما من الله »^(٤) . وروى عنه صلى الله عليه وسلم ، أنه قال : « الرفق من الله ، والخرق من الشيطان ، والتأني من الله ، والعجلة من الشيطان »^(٥) . فأضاف الخرق والعجلة

(١) الآية ٣٨ الدخان .

(٢) من الآية ٣٩ الدخان .

(٣) من الآية ٣ التوبة .

الى الشيطان ، لأنهما يقعان بترتيبه ودعائه . وروى عنه ، صلى الله عليه ،
انه قال ، في المصائب : « ما كان من العين والقلب ، فمن الله ؛ وما كان
من اليد واللسان فمن الشيطان » وروى عنه ، صلى الله عليه ، أنه قال :
« اضمنوا لى شئنا أضمن لكم الجنة » ، وذكر فى جملة « ولا تحملوا
على الله ذنوبكم » . والمشهور الظاهر عنه ، صلى الله عليه ، أنه قال :
« والخير بيدك ، والشر ليس اليك » . فنفى أن يكون الشر اليه ، ومن عنده .
وما روى ، فى ذلك ، أكثر من أن يترتب عليه . واجماع المسلمين على
ذم المعاصى ، وتوبيخه . وإضافة ذلك اليه ، وأنه مكلف للأفعال ، وما عليه
العلماء والفقهاء من وجوب الموض فى الجراحات وغيرها ؛ يبين أن أفعال
العباد حادثة من جهتهم .

فصل

شبههم التي تتعلق بها من جهة العقل والسمع وبيان فادما

شبهة : قالوا : الفعل يجب أن يكون مخالفا للفاعل من حيث كان فعلا ، ولا بد من أن يكون دالا على مخالفة من أحدثه من جميع جهاته . فاذا صح أن أفعال العباد محدثة كهم ، ثبت أنها لم تحدث بهم لمشاركتها إياهم في الحدوث ، وصح أنها حادثة من محدث مخالف لها . وربما قوّوا ذلك بما يقوله الشيوخ ، رحمهم الله ، من أن الجسم لا يجوز أن يفعل اجسم ؛ ويقولون : العلة في ذلك أن من حق الفعل أن يكون مخالفا لفاعله ؛ فيجب أن لا يقع المحدث الا من محدث . لأن الحوادث تشبه بالحدوث ، كما تشبه الأجسام بكونها أجساما . وربما قوّوا ذلك ، بأن اشتباه الفعل والفاعل ، يقتضى نفي حقيقة الفاعل والفعل ؛ كما أن في وجود الفعل مع الفاعل في حقيقتهما ، فيجب أن يكون الفعل كله واقعا من جهة القديم . وربما قوّوا ذلك ، بأن الفعل في أنه يحتاج الى فعله ، كالحركة في أنها تحتاج الى المتحرك . فاذا وجب مخالفة الحركة للمتحرك ، فتجب مخالفة الفعل للفاعل . ولا يجوز كونه مخالفا له ، وهو محدث مثله ، لأن المحدثات يجب كونها متشابهة ، فيجب أن يكون الفعل واقعا من القديم ، تعالى . وربما قوّوا ذلك ، بأن القديم ، سبحانه ، انما وجب كونه مخالفا لأفعاله ، من حيث كانت فعلا له ، لا من طريق العلم بذلك سواء ؛ فيجب مثله ، في فعل العبد ؛ فلو كان حادثا من جهته ، لم يصح ذلك فيه .

الجواب : / أن يقال : انكم بنيتم الكلام على دعوتين : احدهما ، أن الفاعل يجب أن يكون مخالفا لفعله من حيث كان فعلا . والثانية ، أن الإنشاء تشبه بالحدوث . ولم تدلوا عليهما جيما . لأنه لا يجب ، اذا كان فعله تعالى مخالفا له من حيث كان قديما ، أن يجب ذلك في كل فعل لفاعل . ولا يجب أيضا اذا كان فعل الانسان مخالفا له في الجسمية ، أن يجب ذلك في كل وجه يقع به الخلاف .

وانما كان يجب ذلك ، لو دلوا على أن ماله خالف فعله هو أنه فعل . فاما اذا لم يدلوا على ذلك ، فقد سقط ما تعلقوا به .

فان قالوا : لو لم نقل انه يخالف الفاعل من حيث كان فاعلا ، لأدى الى أن لا أعلم أن القديم ، تعالى ، مخالف لأفعاله .

قيل له : ان الذى به نعلم أنه مخالف لها ، أنه لا بد من اثباته قديما ، والا بطل تعلق الحوادث بالمحدث . ونعلم أيضا ذلك ، من حيث علمنا في حوادث مخصوصة أنها تتمم علينا من غير مانع ، فنعلم أنه لا بد من فاعل لها ، مخالف لنا . لأن أحوال القادرين بقدر لا تختلف فيما يصح أن يقدروا عليه من الأجناس ، وذلك يبطل ظنكم أنه لا طريق نعلم به مخالفة القديم للمحدث ، الا ما ذكرتم . ولو لم يكن له طريق سواء ، لوجب أن لا يعرف ذلك ؛ لأن ما لا يعرف الا بطريق فاسد ، فيجب أن لا يعرف . وكيف يصح ادعاء ذلك ، ونحن نعلم القديم ، تعالى ، أولا ، ثم نعلم أنه مخالف للأشياء من حيث لو كان مثلا لها ، لوجب ثم ، كونه قديما ؟ فلو لم نصل الى العلم بأنه مخالف لأفعاله ، / الا بأنه فعل له ، لأدى الى أن لا نصل الى ذلك أبدا .

وقولهم : ان الفعل من حيث احتاج الى فاعله ، وجب كونه مخالفا له ،
كمخالفة الحركة للمتحرك .

فليس ذلك بواجب في كل أمرين يحتاج أحدهما الى صاحبه . لأن
الحياة تحتاج الى حياة أخرى ، مع تماثلها . والجوهر قد يحتاج الى
جوهر آخر ، لتصير الجملة حية .

وبعد ، فلو سلمنا أن الفعل يجب أن يكون مخالفا للفاعل ، لم يوجب
ذلك صحة ما ذهبوا اليه من أنه يجب أن يكون مخالفا له في الحدوث
والفعلية ؛ بل يجب أن يكون مخالفا له لذاته . وكذلك تقول فيه ، لأن
ما كان فعلا لله ، تعالى ، فهو مخالف له من حيث يختص هو تعالى بكونه
قديما دونه . والقديم قديم لنفسه ، فما فارقه في هذه الصفة فيجب كونه
مخالفا له ، وما كان فعلا لنا فهو مخالف لنا من حيث اختص الفاعل منا بأنه
جواهر مبنية ، وأفعاله كلها أعراض . ومن حق الجوهر أن يكون مخالفا لما
ليس بجوهر لنفسه ، ولا يجب أن يكون الفعل مخالفا لفاعله الا فيما يقع
به الخلاف على الحقيقة من صفات الذات ، دون ما عداه . ومتى اعتبر في
ذلك ما عداه من الصفات ، لم يصح ؛ لأنه يوجب أن يكون القديم مخالفا
لفعله في الوجود ، وفي كونه قادرا وعالما وحيا . فاذا لم يجب ذلك من حيث
كانت هذه الصفات ليست للنفس ، فالمشاركة فيها لا تخرج الفاعل من أن
يكون مخالفا لفعله . فكذاك / مشاركة المحدث لفعله في الحدوث ،
لا تخرجه من كونه مخالفا له ، فيما يرجع الى نفسه .

فان قال : اشتراك الأشياء في الحدوث يوجب تماثلها ، كما يوجب
اشتراكها في القدم لو اشتركت فيه ؛ فلذلك قلت : ان الفاعل يجب أن
يكون مخالفا لفعله .

قيل له : قد دللنا من قبل على أن الاشتراك في الحدوث لا يوجب التماثل وبيننا أن المختلف والمتضاد قد يشتركان في الحدوث ، ولا يجوز كونهما متماثلين . وكذلك فقد ثبت أن الأشياء الحادثة ، قبل حدوثها ، قد تكون متفقة ، وإن لم تحصل صفة الحدوث ؛ وقد تماثل ما ليس بمحدث ، وهو المعلوم وغيره ؛ وقد تخالف المحدث . وقد يخرج المحدث من كونه محدثا ، ولا يخرج من كونه مثلا لما ماثله . وكل ذلك يبين أن الأشياء لا تشبه بالحدوث . فلا يجب متى قلنا : إن المحدث يفعل المحدث ، أن يكون قد فعل مثله وشبهه ؛ كما لا يجب إذا قلنا : إن الموجود فعل موجود ، أن يكون فاعلا لمثله .

وبعد ، فإن من قولهم : إن الفعل محدث من جميع جهاته ؛ لأنه لو كان له جهة لم يكن محدثا منها ، لوجب أن يكون من تلك الجهة معدوما أو قديما .

وذلك فاسد عندهم . ولابد أن يقولوا : إن بعض جهات الفعل تتعلق بالبعد ، وهو كونه كسبا ، فإذا كان من هذا الوجه محدثا فقد تعلق بالبعد من حيث كان محدثا على بعض الوجوه . وهذا نقض ما اعتلوا به .

واعلم ، أن الخلاف بين الشيئين يرجع / إلى ذوات الأشياء لا إلى حملها ، فلا يجوز أن يكون الفاعل مخالفا لفعله ، إلا لشيء يرجع إلى أحياء أجزائه ، لا من حيث كان فاعلا . لأن فقد كونه فاعلا لا يخرج من وجوب مخالفته لما يخالفه . وكذلك القول ، في الفعل ، أنه من حيث كان فعلا لا يجب كونه مخالفا ؛ بل يجب ذلك لما هو عليه حصل فعلا ، أو لم يحصل . ويبين ذلك ، أن تعلق الفعل بالفاعل ، أنها تكون في ابتداء حال وجوده ؛ ومخالفته لما

يخالف ، تستمر في الأوقات . فلا يجوز أن يكون ، لكونه فعلا ، مدخل لما به يقع الخلاف والوفاق . فإذا كان الشيء ، في مخالفته ، لغيره ، لا يتعلق بكونه فعلا وفاعلا ، فقد سقط ما يهذون به في هذا الباب .

وقد بينا ، أن التقديم ، تعالى ، يجب كونه محالما لفعله من حيث كان قديما ، وفعله ليس بتقديم . والواحد منا يجب كونه مخالفا لفعله ، من حيث كان جوهرها ، وفعله ليس بجوهر . فأما من حيث كان أحدهما فعلا ، ولآخر فاعلا ، فذلك غير واجب فيه .

شبهة أخرى لهم : قالوا : وجدنا الإنسان يقصد في تصرفه إلى أن يقع على وجوده ، فيقع على خلافها ؛ وإلى أن لا يقع على بعض الوجوه ، فيقع عليها ؛ نحو أن يريد كون فعله حسنا ملذذاً قربه عبادة ، فيقع على خلافه . وهذه طريقة أكثر العصاة . ولا يريد أن يقع متعبا قبيحا ، فيقع كذلك . فعلم أن ذلك ليس بفعل له ، لأنه لو كان فعلا / له ، لوجب أن يقع بحسب قصده ، لأنه لا يجوز حدوث الفعل من وجه من الوجوه لا بقصد قاصد . لأن ذلك ، لو جاز في بعض وجوهه ، لجاز في حدوثه ، ولجاز في سائر الأفعال أن تحدث لا بقصد قاصد . فإذا بطل ذلك ، علم أن حدوثه ، وسائر الجهات التي يحدث عليها ، يجب أن تكون بحسب قصد محدثه . فإذا ثبت ، في الوجوه التي ذكرناها ، أن الفعل يحصل عليها لا بحسب قصد الإنسان ؛ فيجب أن يحدث عليها بحسب قصده تعالى . فإذا ثبت أنه المحدث للفعل على هذه الوجوه ، ثبت أنه المحدث له والموجد ، لأنه لا يجوز أن يكون محدثه غيره ، وهو الجاعل له على سائر وجوهه .

واعلم ، أن الذي بنوا عليه الكلام ، لا يصح . لأن الفعل كما ينقسم ،

فيقع بعضه لا من قاصد كفعل السامى والنائم ، وبعضه من قاصد كفعل العالم ، وإن وجب اشتراكهما في الحدوث ؛ فكذلك الجهات التى يقع عليها الفعل تنقسم ، ففيه ما يحصل عليه بالفاعل وبحسب قصده ، وفيه ما يحصل عليه لا بالفاعل ، لكن لما هو عليه في ذاته . وإنما كان كذلك ، لأن حال الفاعل إنما يؤثر فيما يجوز أن لا يحصل الفعل عليه مع وجوده . فاما ما يجب حصوله عليه على كل حال ، فلا يؤثر فيه حال الفعل ، ولو أثر حال الفاعل في ذلك لم يثنى بأن للفعل صفة نفسية ؛ لأنه كان يجوز أن يكون عليها بالفاعل ، وإن لم يكن له / تأثير فيها . ولأن الفاعل ، كما أن ما يحدثه يجوز أن لا يحدثه ، فكذلك سائر ما يحصل عليه الفعل يجب أن يجوز أن لا يفعله عليه ، لأن الأصل فيما يتعلق بالفاعل هو الحدوث فيجب أن يكون سائر ما يتعلق به يجرى في كيفية التعلق به مجراه

ولهذا قلنا : إن الحركة لا يجوز أن تكون كونا ، وحالة في المحل ، ومضادة لغيرها بالفاعل ؛ لأن أحوال الفاعل لا تؤثر في كونها كذلك . وقلنا : إنها تكون حادثة وحسنة وقييحة على بعض الوجوه به لأنه كان يجوز أن لا يحدثها حسنة أو قبيحة . فكما أن حدوث الفعل لا يقصد فاعله ، لا يمتنع من كونه فعلا له ؛ فكذلك وقوعه على بعض الوجوه ، لا بحسب قصده ، لا يمتنع من كونه متعلقا به من ذلك الوجه . فلو صح ، في بعض وجوه الأفعال التى يجب كونه عليها بالفاعل ، أن تحصل لا بقصده ، لم يؤثر ذلك في تعلقه به من ذلك الوجه ، وإن كان يبعد ذلك في الجهات التى يحصل الفاعل عليها بالقصد . ولذلك لا يصح وقوع الكلام جبرا وأمرا من السامى ، لأن ما منع من كونه قاصدا يمتنع من كون فعله جبرا

وأمرًا . فإذا صح ذلك ، فيجب أن ينظر فيما سألوا عنه من جهات الفعل . فان كان ما لا يحصل عليه بالفاعل ، فغير واجب حصوله عليه بحسب قصده ، ولا يجب نفي كونه فعلا له ، من / حيث لم يصح ذلك فيه ، لأنه إنما يحصل كذلك بحسب قصده ، لأن ذلك في نفسه يستحيل . وإن كانت تلك الصفة لا يحصل عليها الفعل إلا بالفاعل ، فيجب أن ننظر . وإن كان المؤثر فيها كونه قاصدا ، فلا يجوز حصوله عليها إلا بحسب قصد الفاعل ، نحو كون الكلام جبرا وأمرًا . وإن كان يحصل عليها لا بحسب قصده ، لم يستنع حصوله عليها ، قصد إلى كونه كذلك أم لا . وإنما يكون ذلك فيما يجري مجرى النفي : وما شاكله ، نحو كون الفعل ظلما .

ولذلك جوزنا ، كون فعل السامى ظلما ، أن يكون ضررا قد علم أنه لا يقع فيه ، ولا دفع مضرة ، ولا استحقاق . فإذا ثبت ذلك ، لم يجب من حيث أراد الإنسان أن يكون فعله مثلاً حسناً ، فلم يقع كذلك أن لا يكون ذلك فعله . لأن كونه حسناً ، قد لا يتعلق بمقاصده ، وإنما يكون كذلك لوقوعه على بعض الوجوب فمتى لم يحصل عليه ، لم يحسن ، وإن أراد فاعله كونه حسناً . فسجود المشبهة ، وعبادة من يعبد الأصنام ، لا يجوز أن يحسن بالقصد ، لوقوعهما على وجه اقتضى قبحهما .

فأما كون الفعل مثلاً ، فلا مدخل للقصد فيه . لأنه متى كان مشتتاً له ، فأناله على ما اشتهاه ، التذبه ؛ ومتى لم يكن كذلك ، لم يلتذ به . وكذلك القول في كونه متعباً ، لأنه إنما يكون كذلك لنفور طبعه عنه ، ولتأثيره في محله وآلته . فمتى حصل كذلك أتعب ، / ومتى لم يحصل بهذه الصفة لم يكن متعباً .

وكل ذلك يبين أن هذه الصفات لا يحصل عليها الفعل بقصد الفاعل .
فلا يجب ، إذا لم تتغير بمقاصده ، أن لا يكون فعلا له .

وقد قال شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله : أن ذلك يوجب أن لا يكون فعلا لله ، تعالى . لأنه متى كان العبد مشتهيا له ، فلا بد من كونه مثلذا . ولو قصدا لله ، سبحانه ، إلى خلافه ، لم يتغير حكمه . ومتى كان نافر الطبع عنه ، وجب كونه متعبا ، ويستحيل لغيره بقصده تعالى ؛ وإن أوجب ما قالوه نفى كونه حادثا من العبد ، فيجب أن لا يكون فعلا للقديم ، تعالى ؛ أيضا .

قال رحمه الله : ويجب أن لا يكون كسبا للعبد أيضا ، وأن يكون العبد مضطرا إليه ، كما يقول جهم . لأنه لو كان له كسبا ، لوقع بحسب قصده . فإذا لم يقع كذلك ، علم أنه لا يتماق أصلا ، لا من حيث كان كسبا ولا من حيث كان محدثا .

وقد بينا ، فيما تقدم ، أن فعل الساهي والنائم فعلته في الحقيقة . ولم يجب ، من حيث لم يكن قصدا أصلا ، نفى كون الفعل فعلا له وكذلك لا يجب من حيث يقع الفعل على بعض الوجوه ، لا بحسب قصده ، أن لا يكون فعلا له .

وبينا أن من قولهم : أن الفعل يصير كسبا بالإنسان ، ولا يصح منه أن لا يجمعه كسبا . فإذا صح كونه متعلقا به من هذا الوجه ، وإن لم يصير بحسب مقاصده ، فما الذي يمنع من كونه حادثا من جهته على الوجه الذي ذكرناه ، / وإن لم يتغير كونه عليها بحسب مقاصده ؟

ومن مذهب بعضهم ، أن مع فقد القدرة على العبد ، يستحيل كونه

تعالى خالقا لمقدورها ؛ ولم يمنع ذلك من كونه تعالى محدثا له . وإن لم يتغير ، والجال هذه بحسب مقاصده ، فما الذى يمنع مما قلناه من كون الفعل فعلا للإنسان ، وإن لم يقع بحسب مقاصده على بعض الصفات ؟ ومن مذهب كثير منهم ، أن قلب الأغراض ليس فى المقدور . لأن الذى يجيز ذلك منهم هو حفص الفرد والنجار ، ومن تبعهما . فعلى قولهم ، يستحيل منه تعالى أن يوجد السواد الا سوادا ، ولا يتغير حكمه بقصده ، ولم يمنع ذلك من كونه فعلا له . فكذلك ما ذكرناه .

ومن قول بعضهم : ن الأغراض لا يصح أن تعاد . ومن قول جميعهم : انها لا تبقى ، ووجوب بعضها فى الثانى لا يتغير بالقصد ، ولم يمنع ذلك من حدوثها به تعالى . وكذلك القول فيما ذكرناه . ومتى ارتكب منهم مرتكب ، فقال فى جميع ما ذكرناه من اللذة والسرور : انه يتغير بالمقاصد . لم يخل فيما ارتكبه من وجهين : اما أن يقول : انه مع حصول الشهوة وإدراك المشتى يجوز أن لا يلتذ به بدلا من أن يلتذ به ، ويكون على أحد الوجهين بالفاعل . أو يقول : ان الفاعل يجوز أن لا تحصل فيه الشهوة ، فلا يكون ملتذا . وهذا الثانى : لا خلاف فيه ، والغائب فيه كالشاهد . فأما الأول ، فمحال ، لأنه يوجب أن لا يتمتع فى أهل الجنة ، مع خلق الشهوة / فيهم ونيلهم ما يشتهون أن يكونوا غير ملتذين بل يكونوا آلمين ، وفساد ذلك أظهر من أن يحتاج فيه الى دلالة ، وذلك يهطل ما تعلقوا به ويجب على موضع شبههم أن يقولوا ان القديم تعالى لو أراد أن يتوجد الحركات لا فى المحالة لو وجدت كذلك ، ولو أراد أن يفعل العلم والارادة فى محل لا حياة فيه أن يصح ذلك ،

لأنه إن لم يَصَحَّ ذلك فيه بحسب قصده . وَجَبَ تَقْيُّ كونه فعلا له .
وهذه الجملة تستقِطُ تعلقهم بهذه الشبهة .

شبهة أخرى لهم : قالوا قد ثبت أنه تعالى أقدرنا على الفعل فيجب أن
يكون قادرا عليه ، كما أنه إذا أعلمنا الفعل ويصح كونه عالما فيجب أن
يكون على ما أقدرنا عليه أقدر ، ولا يجوز كونه قادرا عليه الا ومتى وجد ،
كان فعلا له ، ولا يصح كونه فعلا لتفاعلين فيجب كونه كسبا للبعد خلقا لله
تعالى . واعلم أن ما ذكروه اقتصار منهم على الدعوى ، وانما كان فيه
شبهة لو بَيَّنُّوا أنه تعالى انما وجب كونه عالما بما أَعْلَمْنَاهُ من حيث
أَعْلَمْنَاهُ ، وبَيَّنُّوا أن القدرة مشاركة له في ذلك فيُحتمل عليه . وانما
وجب كونه عالما بما أَعْلَمْنَاهُ لأنه قد ثبت كونه عالما لنفسه ، وإن
المعلومات لا يَصَحُّ الاختصاص فيها فيجب كونه عالما بكل معلوم سواء علم
غيره أم لا ، ولو لم يكن عالما لنفسه على ما قلناه كان لا يجب من حيث
أَعْلَمْنَاهُ غيرَه أن يكون عالما ، ولو ثبت ذلك في العلم من حيث كان .
لا يكون علما الا لوقوعه / على وجه ، ومن جملة الوجوه التي اذا وقع عليها
كان علما أن يكون فاعله عالما بمعلوم لم يجب مثله في القدرة به حتى اذا
أقدر على شيء يجب كونه قادرا عليه ، لأن المقدور لم يَثْبُت فيه مثل
ما ثبت في المعلوم .

وبعد فقد صح أنه تعالى يصح أن يجعلنا جاهلين كما صح أن يجعلنا
عالمين ، ثم لم يوجب ذلك أن يصح كَيْلَا الأمرين عليه ، ويصح أن يجعلنا
عاجزين وقادرين ولا يوجب جواز كَيْلَا الصفتين عليه ، ويصح أن يجعلنا
مُشْتَبِهِينَ للشيء ولا يصح كونه مشتبهيا ، فكذلك لا يمتنع مِثْلُهُ في كونه
مُتَقَدِّرًا لنا على الفعل وإن استحال كونه قادرا عليه .

فإن قال قد فسدت كلامي بما لا يؤثر فيه ما قلتموه الآن ، وهو قولي
أن كونه قادرا في أنه يصح عليه ككونه عالما فإذا وجب كونه عالما بما
أعلمناه وجب كونه قادرا على ما أقدرنا عليه . قيل له إن المقدور ينقسم :
ففيه ما يستحيل كونه مقدورا له ، وفيه ما يصح ، فما يستحيل ذلك فيه
يجب أن يكون لاحقا بالصفات التي ثبت استحالتها على الله تعالى ، وفارق
حالته حال العلم فلا يمتنع أن يحتمل ذلك عليه ، وإن كان كونه قادرا
يصح على بعض الوجوه .

وبعد فإذا صح أن كون الواحد منا عالما بأن يجمعه عالما ، والقديم تعالى
يستحيل كونه عالما على هذا الوجه ، فما الذي يمنع من أن يجعلنا قادرين
على الشيء وإن استحال كونه قادرا عليه ، / لأننا إنما قدرنا عليه بقدرة من
حقها أن تختص بالمقدور لذاتها ويستحيل كونها قدرة لغيرنا ، فلا يجب
صحة كون غيرنا قادرين عليه ، أوكـ لئـنـسـ القديم سبحانه إذا جاز أن
يجعل زيدا عالما بالشيء جاز أن يجعل سائر العالمين عالمين به ؟ ولم يجب
إذا جاز أن يتقدر زيدا على الشيء أن يصح أن يجعل سائر القادرين
قادرين عليه ، فكذلك لا يجب أن يكون تعالى هو قادرا عليه .

وبعد ، فلو ثبت وجوب كونه قادرا عليه كان لا يمتنع أن يقول قائل
إنه يستحيل أن يفعل إذا فعله العبد على ما يذهب إليه محمد بن شبيب
وأبو يعقوب السحام ، وعلى قولهم لا يمكنهم أن يثبتوا أنه كان قادرا عليه
لم وجد فيجب كونه فاعلا له ، لأن ذلك إنما يصح لنا على طريقتنا في حقيقة
الفعل ، فإذا أجاز عندهم أن يكون زيد قادرا عليه ، ومتى وجد لا يكون
موجودا من جهته لأنهم لا يقولون إن القادر لا يتقدر على الشيء إلا على

جهة الایجاد والاحداث ، واذا جاز أن يكون تعالى مَقْدَرًا للعبد على اكتساب الفعل وإن استحال أن يكون قادرا على اكتسابه ، لأنهم ان قالوا بذلك لزمهم كونه فعلا لهما من وجه واحد ، فذلك مما يمتنعون منه ، فما الذى يمنع من أن يتقدره على ايجاد الشيء على ما يقوله وإن استحال كونه قادرا على ايجاده ؟ وقد تقدم فى افساد هذه الشبهة أشياء آخر ، وهذه جملة كافية فى بيان فسادها .

شبهة أخرى لهم : قالوا لا يجوز أن / يفعل الانسان الفعل الا ويجب أن يكون عالما به على الوجه الذى فعله عليه ، ولو جاز خلافته كان لا يمتنع أن يفعل البناء والصناعة ، وسائر الأفعال المحكمة ولو لم يعلمها على ما هى به ، وكان يجب ان كان العبد يتحدث الفعل ويوجده أن يكون عالما بفعله وأنه غيره وأنه المتحدث له الى سائر أوصافه التى يقع عليها ، فاذا بطل ذلك علم أن فاعله هو الله تعالى الذى هو عالم بسائر الوجوه التى يقع عليها . واعلم أن مجرد الفعل يصح من القادر عليه وإن لم يكن عالما به ، وإنما يحتاج فى كيفية ايجاده الى كونه عالما اذا كان متسقا محكما ، يدل على ذلك انه لو احتاج الى صفة زائدة على كونه قادرا لوجب أن يكون لتلك الصفة تأثير فى صحة ايجاد الفعل ، كما أن لكونه قادرا تأثيرا ، فكان لا يخلو من أن يصح منه الفعل لاختصاصه بالصفتين جميعا بمجموعهما أو يصح منه لاختصاصه بأحدهما ، فإن صح منه لاختصاصه بأحدهما فهو الذى أردناه ، لأنه لا يمكن أن يقال انه يصح منه لكونه عالما لأن الانسان قد يعلم ما يستحيل منه أن يفعله ، فيجب ان صح منه الفعل لاحدى الصفتين أن تكون تلك الصفة هى كونه ، قادرا ، ولا يصح أن يقال انه يصح منه

لاختصاصه بهما جميعا ، لآله اذا كان قد يكون عالما بالشيء ولا يصح منه كما قد يكون حيا ولا يصح منه . ومتى حصل قادرا صحّ جنسه منه ، علم أن صحته تتبع كونه قادرا فقط / والا أدى الى ضم ما ليس بعلة الى العلة ، وبين ذلك أن دلالة الفعل على كونه قادرا يقتضى أنه يصح منه لكونه كذلك فقط وهو أنا نعلم صحة الفعل من واحد وتَعَدُّره على الآخر ، فنعلم أنه صح منه لاختصاصه بحال بآن بها من غيره ، ولا يقتضى اختصاصه بحالين . ولا فرق بين من قال انه يقتضى كونه على حالين يفارق بهما ، وبين من قال انه يقتضى كونه على أحوال كثيرة . يَبَيِّن ذلك أن القادر منا قد ثبت أن قدرته هي قدرة على جنس الكتابة وعلى ما لو وقع على وجه لكائنات كتابية ، ولا تَكْتَفِي منه الا وهو عالم بكيّفيّتها . لأنها لو صحت منه لكونه قادرا فقط لَصَحَّتْ من كل قادر متكامل الآلة ، فاذا صح ذلك ثبت أن احكام الفعل واتساقه لما احتاج الى كونه عالما لم يَحْتَجْ الى كونه قادرا ، فيجب أن يكون جنس الفعل لو احتاج الى كونه عالما ألا يحتاج الى ذلك فقط . وقد دَلَّلْنَا من قبل على أن تصرف السامى فعله ، وأن سهوه لا يمنع من كونه فاعلا له ، وهذا يبطل ما تعلقوا به . وقد بينا من قبل أن الدال على كون القادر قادرا صحة الفعل منه ، وقد نجد تلك الدلالة قائمة وان لم تكن عالمين ولا معتمدين ، وهذا يبطل ما قالوه . وقد ثبت أن الفعل لا يحتاج الى حال زائدة لفاعله على كونه قادرا الا في صفة زائدة على وجوده ، نحو كون الخير خيرا الذى يحتاج الى كونه مريدا ، وكيف يقال ان الفعل لا يصح الا من عالم به على ما هو عليه ، وقد دللنا من قبل على أن لمحل القدرة تأثيرا في الفعل المبتدأ ، فلو

كان الفعل يحتاج الى الأمرين لكان العلم كالقدرة / فكان يجب ألا يصح من
الإنسان إيجاد أفعال الجوارح ، واذا صح أن يكون زيد عالما بفعل عمرو
ويستحيل كونه قادرا عليه ، فهلا دل ذلك على أن العلم لا تأثير له في إيجاد الفعل
والا كان يجب أن يستحيل كونه عالما بما يستحيل منه أحداثه ، كما يستحيل
كونه قادرا على ما يستحيل منه أحداثه ؟ وقد ثبت أن الواحد منا قد يظن
أنه متعكن من حمل جسم عظيم ، فاذا عالج لم يواته ، واذا عالج ما هو
دونه صح منه ، فيجب أن يكون في ذلك دلالة على أن الفعل يصح مع الظن
والشك ، ولو كان يحتاج الى كونه عالما لم يصح منه ذلك ، على أن هذه
العلة توجب ألا يكون الفعل كبا للإنسان ، وذلك لأن المكتسب قد
يكتسب ولا يكون عالما بأنه كسب ، ولا بذات المكتسب على سائر وجوهه ،
وهذا يوجب ابطال قولهم في الكسب . وتحقق قول الشيخ أبي علي رحمه الله
ان أكثر علمهم في تسمى أفعال العباد توجب عليهم ترك القول بالكسب وانما
وجب كونه تعالى عالما بما يفعله اذا لم يكن محكما لأنه عالم لنفسه لا لأن
مجرد الفعل يقتضى كونه عالما به ، فليس لأحد أن يتعلق به في هذا الباب ،
فاذا صح ذلك لم يمتنع من الإنسان أن يحدث الفعل على سائر وجوهه وان
لم يكن عالما به وبأحواله بالتوصل بذلك الى أنه ليس بفعل له يبين الخطأ .
شبهة أخرى لهم : قالوا لو كان العبد هو الذي أحدث أفعاله مع
اختلافها واتفاقها / لصح منه أن يستمر على مثل فعله أولا حتى لا يقع فيه
تفاوت ، فاذا كتب شيئا يمكنه أن يكتب أمثاله حتى لا يغادر منه شيئا ،
واذا ركم ركة أمكنه أن يأتي بمثلها وبمثل أركانها من غير فصل ، واذا
بطل ذلك علم أن ذلك ليس من فعله والا صح منه أن يوجد من بعد على

ما أوجده من قبل ، فإذا لم يصح ذلك فانه فعل الله تعالى لأنه اذا بطل كوله فعلا له لم يبق الا أنه فعل الله جل وعز .

واعلم أن ما قدمناه من قبل قد دل على أن مجرد الفعل يصح منه لكونه قادرا فقط ، وأن احكام الفعل واتساقه هو الذى يحتاج الى كونه عالما بكيفيته ، فلا يمتنع اذا كان عليه بما يفعله على الجملة دون تفصيله أن يتفاوت ما يفعله على التفصيل لأنه لا يعلم التفصيل كما يعلم الجملة ، ولذلك نرى الكتاب تستمر منهم الكتابة على حسب علمهم بكيفية الحروف على التفصيل ، حتى أن الواحد منهم اذا برز فيه وحذق قَعَلَ في الثانى ما يقارب ما فعله الأول حتى لا يكاد يفصل بينهما وحتى ربما زوّر على خط غيره بحيث يخفى على صاحب الخط ، فعلم ان ذلك انما اختلف بحسب اختلاف علم الكاتب من الوجه الذى ذكرناه ، ولو حصل فيه العلم بتفصيل ذلك لفعل في الثانى مثل ما فعل في الأول من غير اختلاف فيه اذا كانت الآلة التى يحتاج اليها يصح بها ذلك ، ولو علم الانسان تفصيل أجزاء الأوصاف وأجزاء الأفعال من قيامه وركوعه لفعل في الثانى مثل ما فعل في الأول من الركعة / لكن ذلك لم تعذر عليه لم يقع منه على حد واحد وان جاز أن يتفق التماثل فيه .

وبعد ، فلم صار تعذر وقوعه متماثلا في تفصيل أجزائه بأن يدل على أنه ليس من فعله أولى من أن يدل وقوعه متماثلا في حمل أجزائه وفي اتساق حروفه على أنه فعله ، فلو كان ذلك يدل على أنه ليس بفعل له من حيث لم يقع بحسب قصده في الأوقات لدل ما يقع ممن لا قصد له على أنه ليس بفعل له أصلا ، وقد بينا خلافه .

وبعد ، فلو دل ذلك على أنه ليس بفعل لانسان لدلّ على أنه ليس
بكسب له ، والا كان يصح أن يكتسبه ثانيا على الوجه الذي اكتسبه أولا .
فإن قال ما يختلفان فيه من الترتيب لا مدخل للحدوث الذي يتعلق بالقدرة
فيه ، وقد قال شيخنا أبو علي رحمه الله أليس قد يجوز أن يُقدّرهم تعالى
على أن يفعلوا في الثاني مثل ما فعلوا في الأول فلا بد من نعم ، قال فلو
أقدرهم على ذلك أليس كان يقع متفقا فكان يجب كونه فعلا لهم ؟ فإذا قالوا
بلى ، قيل لهم فهلا علمتم أنه الآن فعل لهم لكن الله تعالى لم يقدرهم الا على
هذا الوجه ؛ قال : وعلى قولهم ان القدرة موجبة لا يمكنهم التعلق بذلك
لأن لقائل أن يقول انه تعالى يحدثها على هذا الوجه فيه فلذلك يقع المقدور
متفاوتا ، ولو أ قدره على طريق الاستواء لوجد متفقا ، / ووجودنا لذلك
متفاوتا في الشاهد على طريقة واحدة لا يمنع من وصفه تعالى بالقدرة على
أن يقدرنا ويجعلنا في العلم بحيث يمكننا ايجاده متفقا ، وكذلك وقوعه
متفاوتا من العبد لا يدل على أنه لا يقدر عليه ، بل هو قادر عليه ، واو
وجد له العلم بتفصيله لصحّ منه ايجاده متفقا .

وقال لهم : أليس لا يصح من القابض بيده على كف خردل من كدس
أن يرميها ثم يقبض عليها بعينها أو على قدرها من العدة ولم يوجب ذلك
ألا يكون القبض ممكنا له والا يكون هو القابض فكذلك ماقلتموه .

وقال لهم : اذا ثبت أنه لا يصح من الانسان أن يجتهد في ايجاد الحركة
فيقع السكون والكتابة فيقع البناء ففي ذلك دلالة على أن ما يقع منه
فعله ، لأنه لو كان باتفاق لكان جواز ذلك كجواز ما ذكرتم في الكتابة به ،
فكان لا يمتنع أن تختلف أحوال الناس في ذلك كما تختلف أحوالهم في

الكتابة ، ف يريد الواحد القيام في الثاني كما فعله في الأول فلا يقع منه بل يقع منه القمود .

شبهة أخرى لهم : قالوا قد ثبت أنه يخلق الأشياء ويفعلها على ما هي به ، فلو كان غيره فاعلا في الحقيقة لصح أن يفعله على ما هو به ، فكان لا يصح أن يقع فعله الا على ما يريد وكان لا يقع على صفة الا من حيث أوقعه عليها وفي وجود الأمر بخلافه دلالة على أن المحدث لهذه الأفعال هو الله تعالى ، واعلم أن نظير هذه / المسألة قد تقدم ، وبيئنا أن سائر صفات الفعل لا تتعلق بالفاعل ، فلا يجب أن تقع على كل صفاته بحسب قصده وارادته ، وبيئنا أن في صفاته ما يرجع الى ذات الفعل ، أو ما يجب أن تكون عليه ، وإن لم تكن لذاته فلا تتغير بقصد الفاعل ، والذي يتغير بحسب قصده هو ما يصح أن يحصل عليه ويصح ألا يحصل ، وبيئنا أن حدوثه من جهته لكونه قادرا لا يستتبع وإن لم يقع على تلك الصفات ، وبيئنا أن ما يجب أن يحصل عليه لوقوعه على بعض الوجوه لا يؤثر فيه قصده الى خلافه ، نحو حسن كثير من المحسنات وقبح كثير منها ، وبيئنا أن ذلك يرجع اليهم في كون الفعل كسبا وفي غيره .

وبعد ، فإن المجبرة رجلان أحدهما يجيز قلب الأعراض ، وهم الذين يقولون انه يفعل تعالى للأشياء على ما هي به ، وهم أيضا فلا بد من أن ينقضوا ذلك لأنهم يجيزون أن يقلب الله تعالى المحدث قديما ، كما يقلب الحركة سكوتا ، ولا يجيزون أن يقلب الحركة سوادا وأن يجعلها على الصفتين فينكأها البياض من حيث كان سوادا ، ولا ينافيها من حيث كان حركة فيوجب ذلك كونه موجودا معدوما ، ويلزمهم أن يقولوا ان العبد

يقلب الحركة سكونا ، كما أنه تعالى يقلب ذلك ، لأن عندهم أنه يستحيل أن يوجد تعالى الكسب الا كسبا للعبد ، فيجب ألا يصح أن يقبله سكونا الا مع قدرة / العبد ، والا فان جاز أن يخلقها حركة ويقبلها سكونا من غير كسب للعبد ، فهلا جاز ألا يخلقها كسبا للعبد أيضا ؟ ويلزمهم على هذا ألا يشقوا بعلم ، ولا دليل على ما ألزمهم شيخنا أبو هاشم رحمه الله .

فأما الصنف الآخر من المجبرة الذين لا يجوزون قلب الأعراض فقد أقروا بأن الفعل يقع منه تعالى على صفات لا يصح أن يقع على خلافها ، فيجب أن يجوزوا أن يقع من العبد الفعل على هذا الحد ، وألا يدل على وقوعه كذلك أنه ليس بفعل له ، كما لا يدل مثله في القديم تعالى .

نسبة أخرى لهم : قالوا وجدنا الحركات التي هي من فعل العباد ، من جنس الحركة الضرورية في الحدوث وغيره من فعل الصفات ، فيجب أن تكون كهي ، في أنها مخلوقة ، فاذا صح ذلك فيجب أن يكون لها خالق ، ولا خالق الا الله تعالى ، لأن غيره لا يجوز ذلك عليه ، فيجب كون أفعال العباد حادثة من جهته ، وربما قالوا : فاذا ثبت أنها مخلوقة وكان المخلوق الضروري يدل على أن فاعله هو الله من حيث كان محدثا فكذلك المكتسب ؛ وربما قالوا فاذا كان كونه محدثا هو الذي لأجله دل على محدث هو الله تعالى لأنه لو كان قديما أو معدوما لما دل ، فيجب ذلك في كل محدث ، وربما قالوا لا بد من أن يدل من حيث كان مخلوقا على خالق ، ومن حيث كان كسبا على مكتسب ، فيجب أن يكون أحدهما غير الآخر ، كما أنه لما دل من حيث كان محدثا على محدث ، ومن حيث كان حركة وتحريكا على محل ، كان المحل غير المحدث ، / واعلم أن محصل ما أورده أنه اذا ثبت

كون حركتنا مخلوقة وجب أن تكون كالحركة الضرورية في أن خالقها هو الله تعالى من حيث كان لا خالق الا الله أو من حيث كان الخلق يدل على خالق هو الله تعالى ، والمحدث من حيث كان محدثا يدل على ذلك ، وقد ذكرنا من قبل ، على أن غير الله تعالى قد يجوز أن يكون خالقا ويوصف بذلك ؛ وبيننا أنه وإن كان من جهة التعارف لا يطلق ذلك عليه ، كما لا يطلق قولنا رب الا عليه ، فذلك غير مانع من أن يجرى على غيره وانما لم يجر الا عليه مرسل للإيهام ولولاه كان لا يتنع ذلك فيه ، وبيننا أن حقيقة ذلك لا تنفي أنه ممن يفعل لا بآلة وعلاج ، لأن اللغة والقرآن ينعان من ذلك ، وبيننا أن الاستفادة به لا يجوز أن يكون له خلقا ، وبيننا أن ذلك يفيد وقوعه من فاعله مقدرا ، وأن العبد قد يحدث الفعل بمقدار ، كما أنه تعالى يحدث ذلك ، فيجب أن يوصف بهذا الوصف ، فاذا ثبت ذلك وكان عندهم أن الحركة المكتسبة مخلوقة فيجب أن يكون لها خالق ، وخالقها قد يكون الانسان ، كما أن خالق الحركة الضرورية هو الله تعالى ، وقولهم ان المخلوق هو المحدث باطل ، لأن أهل اللغة خصوا بذلك ما يقع متقدرا دون ما يقع سهوا وبخيتا ، وقولهم ان المخلوق هو المحدث يدل على أن له محدثا وخالقا هو الله فغلط ، لأنه انما يدل على أن له / محدثا وخالقا ان كان متقدرا على الجملة ، ثم ننظر من خالقه ومحدثه ، فما دل على اثبات الخالق على الجملة لا يدل على أنه هو الله كما أن كون الفعل كسبا عندهم يدل على أن له مكتسبا ، ولا يدل على مكتسب معين ، وكما أن الحركة اذا علمت موجودة دلّت على محل ، ولا تدل على محلها على التمين ، وإن كان في الابتداء لا يعلم تعلق المحدث بالمحدث الا بأن يتعلق

يزيد نفسه ، فأما اذا استدللنا عليه بحدوثه فيجب ألا يدل على ذلك
الا بمرتبة ثانية ، وعلى هذا ترتيب دلالة الأجسام والحياة وغيرهما على الله
تعالى بأن تقول اذا ثبت حدوثها وجب اثبات محدث لها ، فاذا لم يصح
من المحدث القادر بقدرة فيلزم ذلك ، عليم أن فاعلها هو الله تعالى ، ولا
تقول ان الحركة من حيث كانت كسبا ومن حيث كانت حادثة تدل على
أمرين غيرين بل تقول ان المكتسب هو المحدث ، وانما أثبتنا لها فاعلا
غير المحل وكل ذلك تبين وهي ما أوردوه .

شبهة أخرى لهم : قالوا اذا وجدنا الناس مختلفين في أعمالهم فمن قائل
بنفيها أصلا ، ومن قائل يقول لا فعل له الا الارادة ، ومنهم من يقول الارادة
والمراد ، ومنهم من ينفي التولد ، ومنهم من يشبهه ، فكيف يصح أن يحدثوا
أو يفعلوا ما هم فيه مختلفون ؟ واعلم أن الكلام على هذا قد تقدم ، وبيننا أن
الفاعل لا يجب أن يكون عالما بفعله ، وقد يفعل ما لا يعلمه ، وقد يفعل وهو
ساه ، وبيننا أن فعل الساهي / لو لم يكن من جهة لم يقع بحسب قدرة ،
وكان يجب اذا قال ان الله تعالى ثالث ثلاثة أن يكون الله تعالى هو المنفرد
به ، وهذا يوجب كونه منفردا بالكذب على مذهبهم ، فاذا ثبت أنه يصح
أن يفعل من غير علم بكيفيته فما الذي يمنع من كونه فاعلا لأفعاله ، وان لم
يعلم ما ذكره السائل من أوصافها ، لأن طريق العلم بذلك هو الاستدلال ،
والقادر اذا لم يستدل يكون فاعلا غير عالم بأفعاله ، واذا جاز عندهم أن
يكتسب ولا يعلم نفسه مكتسبا ولا يعلم قدرة حادثة في محل الكسب
فهلا جاز أن يكون موجدا لأفعاله وان لم يعلم ما ذكروه من أوصافها ؟ واذا
جاز أن يصوغ من لا يعلم أن الصياغة كسبه فهلا جاز أن يحدث الصياغة
من لا يعلمها ؟ واذا جاز أن يعلم فعل غيره على تفصيله من يستحيل أن

يفعله ، فهلا جاز أن يفهم من لا يكون غالما ؟ وإذا جاز أن يريد من لا يعلم تفصيله ، فهلا جاز أن يقدر على ما لا يعلم تفصيله وأن يفعله ؟ وكل ذلك يبين فساد ما أوردوه .

شبهة أخرى لهم : قالوا : وجدنا أفعال العباد كلها دالة على حدوث الأجسام وعلى الله تعالى بصفاته ، فيجب أن يكون هو المحدث لها ، لأنه لا يجوز / أن يدل عليه ما لم يحدثه ، لأن فعل غيره لا يتعلق به ، ولو جاز أن يدل ما لم يحدثه ، لجاز أن يخلق ما لا يدل عليه ، وربما قالوا انه تعالى يجب أن يكون حكيمًا يخلق القبائح والمعاصي ، لأنه لا يجوز أن يدل عليه من حيث كان قبيحا ، فيجب كونه حَسَنًا وصوابا من قبله حتى يدل عليه ، واعلم أن أفعال العباد لا تكون دالة على الله على الحقيقة لأن الذي يدل على اثباته تعالى الحوادث التي يتغير وجودها من قبل العباد نحو الجواهر والقدر وغيرها على ما رتبناه من قبل ، والوجه الذي يدل ذلك عليه هو لأنه لا بد له من محدث لكونه محدثا ، فإذا استحال حدوثه من جهة القادر بقدرته علم أنه حادث من جهة محدث مخالف لنا ، ثم يعلم أن ذلك المحدث قادر عالم حي قديم ، فكيف يصح أن تدل أفعال العباد عليه ؟ بل لا يجوز أن يدل عليه ما هو من جنس أفعال العباد أيضا وإن كان من فعله ، لا لتبائنه بأفعالهم ، وقد بينا من قبل أن الشيء انما يدل على غيره اذا كان له به تعلق ، وأفعال العباد لا تعلق لها بالقديم تعالى فيجب ألا تدل عليه ، ولا فرق في هذه القضية بين الطاعة منها والمعصية في الوجه الذي ذكرناه .

فأما دلالتها على حدوث الأجسام فيجوز أن يقال انها تدل بما يحصل موجبا عنها من تمييز الجسم / على اثباتها ، ويستدل باثباتها على حدوث

الأجسام وأن كان عند التفصيل الذي يدل على حدوثها ما لم يتقدم الجسم في الوجود وذلك لا يكون إلا من فعله تعالى ، وإذا صح أن يدل على حدوثها لأن لها به تعلقا فحالها معه وحال فعل القديم تعالى فيه سواء ، وليس ذلك بدلالة على الله سبحانه في الحقيقة ، ولذلك قد يستدل بها المستدلون على حدوث الأجسام ولا يكون عارضا بالله تعالى أصلا حتى يستأنف الاستدلال عليه ، وهي تدل في الحقيقة على أحوال الإنسان من حيث كانت فعله ، وإلى ما ذكرناه ذهب شيخنا أبو الهذيل وسائر الشيوخ رحمهم الله وتَجَسَّبُوا القول بأن الكفر يدل على الله تعالى من وجه ، وأن كان رحمه الله يطلق في أفعال العباد أنها تدل على الله من حيث دلت على حدوث الجسم وعلى أن لها محدثا ، ولو دلت على الله تعالى لم يمنع ذلك من كونها معصية . لأن دلالة الشيء على غيره لا توجب كونه طاعة وأما تقتضى حدوثه على الوجه الذي يدل . وقال شيخنا أبو علي رحمه الله: إذا جاز أن يدل على الله تعالى ما هو كسب للعباد ولم يجب أن لا يدل عليه ما ليس بكسب لهم .. ما خلقه . فهلا جاز أن تدل عليه أفعالهم ؟ وإن كان ما خلقه قد يدل عليه ، أو ليس يدل على الله ما ليس بقول له ولا يجوز أن يقول قولا لا يدل عليه عندهم ؟ وكل ذلك يشق ما سألوا عنه .

شبهة أخرى لهم : قالوا وجدنا العبد في فناءه / فناء فعله ، فإذا كان تعالى يصح أن يفنيه ويتفنى أفعاله فيجب أن يصح منه أن يوجد فعله ، والا أدى إلى أن يوجد العبد ما يفنيه القديم تعالى وهذا محال ، وربما أوردوا ذلك على وجه آخر ، وهو أنه لما جاز أن يتفنى القديم تعالى أفعال الإنسان مع الإنسان ، جاز أن يتقدمها معه كما لما جاز أن يتفنى معه سائر أفعاله ،

جاء أن يتدثها معه ، لأن من لا يقدر على ابتداء الشيء وإيجاده ، لا يقدر على افئائه ، وهذا يوجب أنه تعالى هو الذي أوجد أفعال العباد ، واعلم أن المتقنى للشيء إنما يتقنيه بأن يفعل ضدا له أو ما يجري مجراه فينتفى ، وقد بينا من قبل أنه لا يصح من القادر أن يقدر على اعدام الشيء كما يقدر على ايجاده ، وإنما يقال أنه قادر على اعدام الشيء من حيث قدر على ايجاد ما به يعدم ، ولولا ذلك لم يكن لهذا الاطلاق معنى ، وإنما يصح هذا القول فيما يبقى فيعدم القادر بإيجاد ضده دون ما لا يبقى مما يجب عدمه في الثاني على كل وجه ، فإذا صح ذلك لم يمتنع أن يقدر على اعدام فعل الغير من العباد بفعل ضده ، ولا يجب أن يقدر على ايجاد فعل الغير ، فكذلك لا يستنع أن يقدر تعالى على اعدام أفعالنا وإن استحال وصفه بالقدرة على ايجادها ، ولا يجب إذا كان قادرا على افئاء ما يوجد العبد أن يكون متقنياً له في حال ايجاده ، لأن ذلك يوجب كون الشيء موجودا معدوما مع وجود ضده ، فإن أراد / تعالى ألا يوجد بأن يفعل ضدا له استحال وجود فعل العباد لأن فعل الأقوى أولى بالوجود ، وإن لم يترد تعالى منعه ووجد فعله ، وعلى قولهم لا يصح افئاء الأفعاء لأنها لا تبقى عندهم ، وإنما يصح المنع فيها ، وقد بينا أن وجودها يستحيل إذا قصد تعالى المنع ، ولا يمنع ذلك من كونهم قادرين عليها ، كما أن منع زيد لعمرو لا يمنع من كونه قادرا عليها ، وقولهم أنه إذا جاز أن يفنى تعالى فعل العبد معه ، جاز أن يتبدى فعل العبد معه جهل " ، لأنه إنما صح أن يفنيه معه لحاجته في الوجود الى بعض العبد من حيث حله ، فمتى فنى المحل وجب فناؤه ، ولا يجب أن يصح أن يتبدى ، بل ذلك يستحيل من حيث دلت الدلالة على أنه غير موصوف

بالقدرة عليه ، يسيئُ فسادَ ذلك أن الواحد منا يجوز أن يتفنى فعل الله تعالى الذى هو القدرة بفناء الحياة بأن يقتل نفسه ، ولا يجب أن يصح أن يفعلها بفعل الحياة ، ويجوز أن يبطل فعل الغير للسكون بتحريك المحل ، ولا يجب أن يتبدى فعله الذى هو السكون .

وبعد فإن على قولهم كان يجب أن يصح من الله تعالى أن يتبدى فعله من غير قدرة كما يجوز أن يتفنى من غير قدرة ، ومن مذهب / كثير منهم أن القديم سبحانه لا يجوز أن يجعل العبد مكتسباً في حال خلقه له ، وأنه لابد من أن يتقدم وجود كسبه ، وهذا يسقط تعلقهم به ، وإن كان الذى تقتضيه أصولهم جواز ذلك لأنه في ابتداء ما يوجدته تعالى ، كما يصح أن يوجد فيه العلم والارادة فكذلك يصح أن يوجد فيه القدرة فيحصل مكتسباً .
شبهة أخرى لهم : قالوا لو كان العبد يحدث أفعاله ويوجدوها في الحقيقة لفسد التدبير كما كان يفسد لو كان مع الله قديم ثان لأنه كان يجب إذا كان مصلحة عبد في حياته فأراد الله تعالى أن يحنيكه وأراد غيره أن يقتله ، أن يفسد التدبير فيه ، وأن يكون العبد مقاوماً لله تعالى ، فيجب بفساد ذلك القضاء بأن جميع ما يحدث في الدنيا من تدبير الله وصنعه ، واعلم أن ما ذكره جهل لأن الذى لم نفينا وجود قديم ثان مع الله تعالى أنه كان يقع بينهما تمنع ولا يكون فعل أحدهما بالوجود أولى من فعل الآخر من حيث تساويهما في كونهما قادرين لأنفسهما ، فكان يؤدي ذلك الى ألا يوجد شيء من مرادهما أصلاً ، أو الى وجود كلا المرادين مع تضادهما ، وهذا هو النهاية في فساد التدبير ، وليس كذلك حال العبد ، لأنه وإن قدر على إيجاد الفعل فهو متناهى المقدور ، لأنه / يقدر بقدرة يحدثها الله تعالى ،

وانما يصح أن يفعل بحسبها في العدد ، والقديم تعالى إذا أراد ضد ما أراد
كان فعله بالوجود أولى ، كما يجب ذلك لو لم يكن قادر " سواء ، فإذا كان
كل ما أرادته تعالى يجب وجوده ، قدر العبد على خلافه أم لم يقدر عليه ،
فكيف يفسد التدبير ؟ ولو كان قولنا يؤدي الى فساد التدبير والحال هذه
لكان قولهم بأن العبد يكتسب يوجب فساد التدبير من حيث اقتضى اثبات
مدبر سوى الله قادر سواء .

وبعد ، فان قولهم ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى يوجب أنه خالق
القبايح منها ، وهذا يوجب كون تدبيره فاسدا ، وذلك بأن يدل على نقص
القديم جل وعز من حيث أضيف اليه التدبير الفاسد ومن حيث أخرجت أفعاله
من أن تكون صلاحا منتقيا بها من حيث يجوز عليه ألا يفى بوعده ولا وعيده
أولى مما أضافوا اليها ، ويلزمهم القول بأن الله سبحانه متفرد لتدبير نفسه
يخلق القبايح وتمكين العباد من التدبير الفاسد ، أو يقولوا انهم أفسدوا
تدبيره من حيث اكتسبوا التدبير الفاسد ، وهذا يوجب نسبته تعالى الى
النقص ، وقد بينا في باب الارادة أنه لا يمكن أن يقال ان مخالفة العبد لله
تعالى فيما أرادته / منه وأمره به على جهة الاختيار فساد في تدبيره أو دلالة على
نقصه ، فليس لهم التعلق به في هذا الموضع ، ومتى أراد العبد قتل من أراد
الله احياءه ففعله تعالى أولى بالوجود ، لأنه أقدر ولأنه يمنع من شاء من
عباده من الفعل كما يتقدرهم عليه ، وهذا ما يستغنى عن الدلالة فكيف
يقال انه لو أقدر غيره على ايجاد الفعل لكان غيره مقاوما له مع أن ذلك
الغير لا يقدر على التصرف الا باقداره جل وعز وتمكينه ، وولا ذلك
لامتنع الفعل عليه ، ويلزم المجبرة القول بأن الله تعالى يصح منه أن يتقدر

العبد على اكتساب الحياة والقدرة وغيرها ، لأن ما به يتمتع من ذلك من الطريقة التي قدمناها لا يتأتى لهم ، فيلزمهم أن يكون العالم مقاوم ومشارك له في العبادة ، وهذا الكلام لهم الزم منه لنا .

فإن قالوا لا يصح أن يكتسب إلا بأن يريد تعالى خلقه فهو موقوف على إرادته ، فكيف يكون العبد مقاوماً له تعالى ؟ قلنا له : وكذلك لا يصح عندنا من العبد إيجاد الفعل إلا بأن يريد تعالى إقداره وتمكينه وتخليته فكيف يقاومه وحاله هذه ؟

شبهة أخرى لهم : قالوا لو كانت أفعال العبد موجودة من جهتهم لوجب أن يكون في أفعالهم ما هو خير من أفعال الله تعالى كالإيمان والتوحيد الذي هو خير وأحكم مما خلقه الله من القرود والخنازير والروث / وغيرها ، وهذا يوجب أن العبد خير من الله سبحانه وأفضل منه ، فلما استحال ذلك ثبت أن جميع ذلك من أفعاله تعالى ، واعلم أن قولنا كذا خير من كذا إنما يصح إذا اشتركا في النفع الحسن ولأحدهما مزية على الآخر فيه ، ومتى استعمل في غير هذا الوجه كان مجازاً ، ولذلك قلنا إن قوله تعالى : « قل أذلك خير أم جنة الخلد »^(١) ، الغرض به التقريع وبيان أن الجنة أولى أن تلتبس بالطاعات من النار ، فأما متى جرى ذلك في الكلام على وجه الخير فحقيقته ليس إلا ما وصفناه ، وقولنا في الشيء أنه أحكم من غيره أنه أريد به أنه أحسن منه ، فلا وجه له في الحقيقة ، لأن معنى الحسن لا يقع فيه تزايد ، وإن أريد به أنه أحكم على وجه الاتساق فخير ، متنع أن يطلق كما يقال في إحدى الكتابين أنها أحكم من الأخرى إذا كانت أشد اتساقاً وانتظاماً ، فإذا صحت هذه

الجملة فان اراد المرید أن الايمان خير" أو الروث فيما يتعلق بالمؤمن ، فالجواب أنه ليس للروث به اختصاص في النفع والايمان يؤديه الى الثواب العظيم ، فالقول بأن أحدهما خير له من الآخر لا يصح الا أن يراد به أيهما أولى أن يرصه الى بثغته ، فنقول ان الايمان خير له ، ولا يصح أن يقال ان الشيء خير الا مضافا الى ما هو خير له ، لأن الخير هو النفع الحسن ومن حق المنافع أن / تتعلق بالخير ، وقد يتنا أن الايمان أنفع له فيما يخصه ، لأنه لو لم يكن له يصل الى الثواب ، وقد يصل الى منافعه وان لم يوجد الروث أصلا ولا يؤديه ذلك الى منافع كالایمان اذا وجد ، وليس له أن يقول انه ينتفع بأن يستدل به ويعتبر ، فقد عاد الحال فيه الى أنه يؤدي الى المنافع ، وذلك لأن الانتفاع انما يقع له هذا الاستدلال لا بالروث نفسه ، والاستدلال من جملة اسانه وان كان قد يصح أن يستدل بسائر الأجسام دونه لو لم يخلق أصلا ، فكيف يقال انه أنفع له ولا نقول مع التفصيل الذي قدمناه أن أفعال العباد خير لهم من أفعال الله ، لأنه يوهم أنهم يصلون الى منافعهم من دون أفعاله تعالى وهذا محال ، لأنه لا سبيل لهم الى الوصول الى سائر منافعهم الا بأفعاله ، وهي أنفع لهم من أفعالهم ، ولو لم يكن فيها الا القدرة لوجب ذلك فيه ، فكيف يقال انه أنفع له من أفعال الله تعالى ، وفعله انما يشرف ويفضل بالثواب الذي كان يؤدي اليه ، ولو لم يؤدي اليه لم يعظم ، والله تعالى هو الفاعل للثواب به فكيف يكون فعله أفضل من فعله ؟ ولا يمتنع على التفصيل أن يقال ان فعله الايمان أنفع له من عقاب الله تعالى ، وانما يقال ان الله سبحانه خير لنا من أنفسنا لأن كل ما ناله من جهته ناله فهو أنفع لنا من أنفسنا / وغيرنا من البشر ، وقد قال

شيخنا أبو علي رحمه الله : لا نقول ان التوحيد أحكم وخير مما خلقه الله من الأجسام ، لأن ما خلقه منها أعم تقعا من فعل العبد ، ولأن الله تعالى حكيم بها وحكمته في حكم من حكمة العبد ، فالزمهم أن يكون العبد هو الحكيم بالتوحيد وأن يكون أحكم من الله ان كان التوحيد من أفعال الله ، أو يقولوا ان التوحيد ليس بحكمة فالزمهم القول بأن كلام الله هو الذي ذكر الخيل والبغال والحمير خير من كلام العبد الذي هو التوحيد ، وان لم يكن خيرا منه لم يمتنع أن يكون التوحيد خيرا مما ذكروه من الأجسام ، فأما اذا وقع سؤالهم عن الجسم الذي يستدل به على الله من غير تخصيص فهو خير لنا من فعلنا لأنه لولاه لما صح منا الفعل المؤدى الى الثواب .

شبهة أخرى : قالوا قد صح وصفه تعالى بأنه مالك رب لكل شيء ، ولا يجوز أن يكون مالكا لما لم يخلقه فاذا ثبت أنه مالك للعباد وأعمالهم وجب كونه خالقا لهم ولأعمالهم ، واعلم أن المالك في الحقيقة هو القادر ، وان كان يجب أن يقيد ضربات من التقييد وهو أن يقال انه القادر الذي لا يمنع من التصرف ولا يكون في حكم الممنوع منه حقيقة ولا حكما ، وقد بينا من قبل القول في ذلك ودلنا على أنه لا حقيقة لقولنا مالك الا ما ذكرناه ، وبيننا ذلك بقوله تعالى : مالك يوم الدين ، وان الفصح متى قال فلان يملك التصرف في الدار كان أشد في الإبانة عن المراد منه اذ قال يملك الدار ، / فاعلم أن في الكلام حذقا ، فاذا ثبت ذلك لم يصح أن يوصف تعالى في الحقيقة بأنه مالك أفعال المباد ، لأنه ليس بقادر عليها ، لكن شيوخنا رحمهم الله يحملون الاطلاق في ذلك اذا صح عن المسلمين على أن المراد به أنه يملك المنع منها واعدائها والاقدار عليها ، فلما كان جل وعز

هو المالك لِمَا اوجوده يُوجد ، ولِمَا لعدمه يُعدم ، جاز أن يقال انه مالِكها ، كما يقال انه يملك السماء والأرض مع وجودهما ، والمراد به أنه يملك اعدامهما وتصريفهما من حال الى حال بالجمع والتفريق ، فلا يمتنع ذلك عندنا أن يقال انه مالك لكل شئ ، على هذا الوجه ولا بد للخصم من أن يتأول ذلك ، لأن عنده أنه لا يملك قلب الأعيان ، وإن يجعل الكسب كسبا للعبد بلا قدرة أو يجعل قدرة الحركة قدرة للسكون ، وأن يجعل القديم تعالى محدثا أن يهلك نفسه ، وإن كان شيئا فما سوغ له ذلك يسوغ لنا ما قدمناه .

شبهة أخرى لهم : قالوا اذا ثبت أن في الكلام ما هو مخلوق لله تعالى فيجب في جميعه أن يكون مخلوقا له لأنه كله حروف مؤلفة ، وانما تختلف في التأليف والمواضع والا فالحروف واحدة ، واعلم أن هذا لو صح لكان انما يدل على أن الكلام كالأجسام في أن المبد لا يفعله وانما يعمل فيه التأليف ، ولا يوجب ألا يفعل للعبد كما لا يوجب كون الأجسام من فعل الله تعالى ألا يكون للعبد فعل ، فكيف والذي قالوه جهل ، لأن الكلام لا / تأليف فيه ، وانما الحروف تتوالى في الحدوث ، فتوصف لِتَتَوَالى حدوثها بأنها مؤلفة بسببها بالأجسام اذا ألفت . وكيف يجوز أن يكون فيها تأليف وعند وجود الحرف الثاني منها يبطل الأول ، ومن حق التأليف ألا يكون في موجود ومعدوم ، فكيف يصح حصول التأليف في الكلام حتى يقال ان العبد انما فعل تأليفه دونه ؟ وانما صح لنا في البناء ذلك لأن البناء غير المبني ، ولو كان في الكلام تأليف في الحقيقة لما صح ما قالوه أيضا لأنه بنفسه لا يبقى ولا يمكن أن يقال ان هناك كلاما موجودا يقصد العبد الى أن يفعل فيه التأليف ، فأن قال انه تعالى في حال ما يفعل الكلام يتحدث

العبد في التأليف ، قيل له اذا كان نفس الكلام كتأليفه في أنه يقع بحسب قصده ، فكيف يصح الفصل بينهما فيضاف أحدهما الى الله تعالى والآخر الى العبد ، وتعلقهما بالعبد على حد واحد ؟ ولو ثبت ما طلبوه في الكلام لم يؤثر ذلك في كون سائر الأفعال فعلا للعبد ، فكيف ، وقد بينا أن الكلام نفسه كالحركات في أنه فعلة لوجوب وقوعه بحسب قصده ودواعيه ، وستكلم من بعد على من زعم أنه ليس بفعل العبد من حيث كان متولدا او من حيث كان جوهرًا ان شاء الله ؛ فأما قول من قال ان الكلام يبقى ، فقد تكلمنا عليه .

شبهة أخرى لهم : / قالوا : الذي أوجب كون الجسم مخلوقا لله تعالى هو أنه محدود بالمكان والوقت ، ووجدنا أفعال العبد محدودة بالأماكن والأوقات من حيث تختص بمكان ووقت ، وتوجد فيما بين المكانين والوقتتين ، فيجب كونها مخلوقة لله تعالى ، واعلم أننا قد بينا أن الذي يدل على أن الجسم محدث كونه غير سابق للحوادث لا كونه في مكان دون مكان ، نأما جواز الأوقات عليه فلا يقال انه يدل على حدوثه لأنه لا ينعم أن الوقت جائز عليه الا وقد علم حدوثه ، لأن الوقت انما يجوز على الحوادث ، الا أن يراد بالوقت المضاف إليها أنه وقت لغيرها بما يحدث فيها من الأعراض ، فقد يتعلم ذلك وان لم يتعلم حدوثه ، ولا يدل جواز الوقت على ما يحدث فيه على حدوثه ، لأنه لو جاز تقدمه لكان بهذا الوقت عليها جائزا وكانت لا تدل على حدوث الجسم ، فقد بطل ما بنوه عليه ؛ ولو ثبت أيضا أن ذلك يدل على حدوث الجسم ، لكان لا يجب أن يدل على كونه مخلوقا على ما ظنوه ، لأن المحدث قد يتعلم محدثا وان لم يتعلم مخلوقا ، والعلم بحدوثه يرجع اليه ، وبكونه مخلوقا يتعلق بحال فاعله وأنه

أحدثه مقدما ، فكيف يصح أن يقال أنه يدل على أنه مخلوق فلا تعلق له بذلك ، ولو دل أيضا على ذلك لكان لا يدل على خالق بالتفصيل ، بل كان يجب فيه استثناء دليل آخر ، وما يدل على أن خالق الجسم هو الله تعالى لا يدل على أنه خالق أفعال العباد ، لأن ذلك إنما دل على أن الله / خلقه لاستحالة وجوده من جهة القادر مناء ، فعلم أن خالقها مخالف لنا وليس كذلك حال أفعال العباد ؛ فان قال فيجب على هذا أن تجوزوا في حركة المفلوج بل في حركات الأفلاك أنها من فعل غير الله لأن جنسها في مقدور العبد ، وهذا بمنزلة من قال ان نفس السموات والأرض من خلق العبد عند المسلمين في الفساد ، قيل له ان الذي يقوله شيخنا أبو هاشم رحمه الله في حركة الأفلاك وتأليف السموات أن من جهة العقل لا يعلم أن فاعلها هو الله تعالى ، اذ لا يمتنع أن يتقدر بعض القادرين على إيجادها وتقويته لذلك ، وان استبعاده الشيء يرجع الى أن القادر بقدرة لا يتكاد يستمر في أفعاله على الوجه الذي يوجد عليه حركة الأفلاك ، وشيخنا أبو على رحمه الله يجريه مجرى سائر ما لا يقدر عليه العبد في أنه من جهة العقل يدل على الله تعالى ، فأما حركة المفلوج فواقعة على وجه يقتضى أنها من فعله تعالى ، لأن وقوعها ليس بحسب قصده ، ولو كان من فعل غيره فيه لتولد عن اعتماده عليه وهو يعلم فقد ذلك ، ولأنه يوجد في جسمه على وجه لا يجوز أن يولده الاعتماد ، لأن اعتماد القادر عليه يوجب حركة في جهة وحركة المفلوج لا توجد كذلك ، وكل هذا يبين فساد ما تعلق / به ، وان كان العرض لا يشارك الجسم في المكان ، لأن الجسم لا يختص بمكان بل يتقل في الأماكن ، وقد يستغني عنها أصلا ، والعرض يختص المحل ويحتاج اليه فلا

نسبة بينهما توجب قياس أحدهما على الآخر ، وبو كان الجسم لاختصاصه
بمكان ووقت يجب حدوثه لوجب في العالم بأسره ألا يكون محدثا لأنه
لا مكان له ، ولوجب لو خلق الله تعالى شيئا لا في وقت ارادته ألا يكون
حادثا ، وكل ذلك بين الفساد ، وإن كان ما ذكره من قولهم أن أفعال
العباد توجد بين مكانين عبارة فاسدة ، لأن ذلك إنما يصح في الأجسام
دونها

شبهة أخرى لهم : قالوا لو كان العبد هو الموجد لفعله في الحقيقة لصح
منه أن يعيده إذا فنى ، كما أنه تعالى لما خلق الأجسام وغيرها صح منه
إعادتها ، وتكدر ذلك يدل على أن أفعال العباد حادثة من جهة الله تعالى ؛
واعلم أن جواز الاعادة على الفعل لا تتبع جواز إيجاده أولا ، لأنه قد يجوز
إيجاده أولا وتستحيل الاعادة ، وقد تجوز الاعادة كما صح الإيجاد ، وقد
دللنا من قبل على أن ما لا يبقى من أفعال الله تعالى لا تجوز الاعادة عليها ،
وإن صح منه إيجادها ، ولم يجز أن يحتمل في جواز إعادته على ما يبقى من
فعله ولا أن يحال إيجاده إياه من حيث استحال أن يعيده ، فغير ممتنع أن
يصح من العبد إيجاد مقدوره وإن استحال أن يعيده ، / لأن ما أوجب أحد
الأمرين لا يوجب الآخر ، وما أحال أحدهما لا يحيل الآخر ، فالأمر فيهما
موقوف على الدلالة ، وقد بينا أن القدرة من حقها ألا يصح أن يفعل بها
الآخر أو أحدا من جنس واحد في محل قدرته في وقت واحد ، فلو جازنا
أن يعيد القادر بها مقدورها لأدى إلى أن يجوز أن يعيد أو يؤخر ما لم يفعله
من مقدوراته ، فيصح منه حمل الجبال العظيمة ، وقد علمنا أن ذلك متعذر
فلذلك استحال أن يعيد العبد مقدوره ، ولا يوجب ذلك أن يستحيل أن

يوجد فعله ابتداء ، كما لا يجب ذلك فيما لا يبقى من أفعاله تعالى ، وذلك يسقط ما سألوا عنه .

شبهة أخرى لهم : قالوا لو كان العبد يفعل في الحقيقة لوجب أن يصح منهم أن يتصغروا كبائر المعاصي ويتكبروا صفاتها وان يجعلوا الكثير كفرا والكفر غير كفر ، فلما بطل ذلك علم أنهم غير فاعلين لها ، وأن الله تعالى هو الخالق لها ، واعلم أن مثل هذا لا يشتبه على متأمل ، وقد بينا ما يسقط بالتعلق به من قبل لأن كون المعصية كبيرة لا يتعلق بالفاعل لأنها تختص بذلك من حيث يستحق بها الفاعل قدرا من العقاب لوقوعها على بعض الوجوه ، فمتى وقعت على ذلك الوجه فلا بد من أن يستحق بها ذلك القدر ، لأن وقوعها على هذا الوجه كالعلة في استحقاق ذلك ، فلا يجوز ألا تحصل وقد وقعت على هذا الوجه ، لكن ذلك الوجه قد يكون لأمر يرجع إلى / الفاعل نحو أن يريد بقوله محمد كذاب : النبي صلوات الله عليه ، فانه يكون كفرا ، ولو أراد محمدا آخر هو صادق لكان فسقا أو صغيرة ، ولو أراد محمدا آخر هو كذاب لكان حسدا اذا وقع على وجه ، فقد ثبت أن في المعاصي ما يقع على هذه الوجوه بالفاعل ، وفيها ما ليس كذلك ، مثل الجهل بالله وما شاكله ، وكل ذلك لا يمنع من أن يكون العبد هو الموجد لذلك ، وقد بينا أن تعذر وقوع الفعل على بعض الصفات لا يمنع من كونه قادرا على إيجاده واحداه ، وذلك ينسحب من التعلق بمثل هذا السؤال .

شبهة أخرى لهم : قالوا الاختراع قد ثبت أن القديم تعالى قد اختص به لأنه قد اخترع الأجسام وغيرها ، ويصح أن يخرع سائر الأجناس من

غير تخصيص ، فيجب ألا يشاركه غيره فيه وأن يكون مَنَ وصف غيره بالاختراع فقد شبهه ، كما أن مَنَ وصف الله تعالى بأنه يصح أن يتحرك فقد شبهه ، وهذا يوجب أن العبد لا يصح أن يخترع الأفعال ، واعلم أن كون القديم تعالى مخترعا ومحدثا لم يَكُنْ بُتُّ أنه مما يختص به ولا يشركه فيه غيره ، بل قد دللنا على أن غيره يُشركه فيه ، وأنه لو لم يحدث الفعل لما صح التوصل الى معرفة الله أصلا ، فضلا عن أن يقال انه محدث دون غيره ، فاما التحرك فقد ثبت أنه من صفات الجوهر ، فلو صح على القديم لوجب كونه من جنس الجواهر ، وهذا يوجب التشبيه من حيث / كانت الجواهر متماثلة ، ولا يصير الشيء مثلا لغيره من حيث اخترع الفعل ولذلك نرى الجهاد من جنس الفاعل وان كان الفعل يستحيل منه ، وهذا يسقط ما تعلقوا به . وما يهذون به من أن حقيقة الاختراع اذا كانت حقيقة واحدة فلا يصح أن يخترع العبد الشيء الا ويجب أن يجوز أن يخترع كل شيء بعد ولأن حقيقة المقدور حقيقة واحدة ، ولا يجب اذا قدر العبد على شيء أن يكون قادرا على كل شيء ، وحقيقة الاكتساب حقيقة واحدة ، فلا يجب اذا صح من زيد أن يكتسب شيئا أن يصح أن يكتسب كل شيء ، وكذلك لا يتنع أن يصح من المخترع أن يخترع شيئا دون شيء ، ولا ينقض ذلك حقيقة الاختراع ، ولم نقل انه جل وعز يجب أن يعلم كل شيء من حيث كان حقيقة المعلوم لا تختلف ، لكن لأنه عالم لنفسه فيجب كونه عالما بجميع المعلومات ، ويلزمهم أن يكون العبد مالكا لكل شيء ، لأن حقيقة الملك لا تختلف ، وأن يوصف بكل صفة تجوز عليه من وجه على جميع الوجوه ، وهذا أظهر من أن يحتاج في افساده الي تكلف .

شبهة أخرى لهم : قالوا من حق كل محدث أن يدل على مخالفة من أحدثه ، وأن يكون اتفاق الفعلين يدل على اتفاق الفاعلين ، واختلافهما على اختلافهما ، ولا يجوز أن يدل بعض الحوادث على قدم من أحدثه وأنه غنى ، وبعضه لا يدل على ذلك ، فيجب أن يكون جميعه من / فعل القديم تعالى ، واعلم أن الكلام على نظير هذه الشبهة قد تقدم ، وبيّنا أن الفعل لا يدل من حيث كان فعلا على مخالفته لفاعله ، وأنه لو دلت على ذلك لوجب صحة كون 'العبد فاعلا ، لأنه على كل حال مخالف لفعله ، لأنه جسم وفعله عرض ، ولا يجب إذا دل على مخالفة القديم تعالى من حيث كان قديما أن لا يدل على مخالفة غيره له الا من هذا الوجه ، لأن وجوه المخالفة قد تختلف ، فلا يجب أن يكون الفعل بدلا منهما على وجه واحد ، وقد بيّنا أن الشيء لا يخالف غيره بكونه محدثا ، فليس لهم التعلق بذلك ، ولا لهم أن يقولوا ان الفعل يدل على قدم فاعله ، كما يدل على أنه قادر ، وذلك لأن دلالة عليه من حيث كان قادرا لا تنافي في كونه قديما ، وانما نقول انه يدل على كونه موجودا ، بمعنى أنه اذا دل على كونه قادرا ، والقادر لا يكون الا موجودا ، فيجب أن يكون دالا عليه ، فأما ان الموجود يجب أن يكون قديما أو محدثا فموقوف على الدلالة ، كما أن كونه جسا أو غيره موقوف على الدلالة ، وهذه الجملة مأخوذة من علة الثنوية لأنهم يستدلون باختلاف الفعلين على لختلاف الفاعلين ، وهم يشتتون قديما هو نور وقديما هو ظلمة ، وهى يذهبهم أشبه ، وانتبه فيها أكثر ، فأما تعلق هؤلاء بها فانه لا يصح ، وبطل بهذا قولهم ان أفعال العباد اما أن تكون متشبهة للخالق أو للمخلوق ، فلما استحال

كونه مشبها / للخالق ، ثبت أنها يشبهه بالخلق فيجب كونها مخلوقة ، وأن يكون الله خلقها ، لأننا قد دللنا من قبل على فساد ذلك وأن كونها مشبهة للمخلوق ولا يتوجب أن يكون خالقها هو الله تعالى .

شبهة أخرى لهم : قالوا إذا جاز أن يفعل تعالى ما هو قبيح في الحسن والمنظر ولا يقبح ذلك منه بل يحسن ولا يلحقه به لوم ، فيجب أن يحسن منه تعالى فعل القبيح في العقل ولا يستحق الذم عليه ، واعلم أن الذي يجب نفيه عن الله تعالى من القبائح هو ما لا يختاره العالم الغنى دون ما يحسن من الحكيم اختياره وهو القبائح العقلية ، فأما ما يوصف بذلك من حيث لا يستحلى فقد تقتضى الحكمة إيجاده ويستحق المدح عليه وإن وُصف بأنه قبيح على هذا الوجه ، وقد بينا الفصل بين حكم القبيحين من قبل ، ودللنا على أن الذي يجب الذم به وتنزيه الحكيم عنه هو القبيح العقلي دون القبيح في المنظر ، ودللنا على أن القبيح من جهة أن الطبع ينفر عنه ولا يستحلى قد يقع من أحدا في الشاهد وبمدح به كمشيته وكتابته ، ولا يجوز أن يقع منه الظلم ويمدح به أو يستحسن منه ، والتقديم تعالى ينفرد بذلك ولا يستحق الذم ولو تفرّد بالظلم وجب كونها مذموما موصوفا بأنه ظالم ، فإذا ثبت ذلك وكنا إنما ألزمناهم / القول بأنه تعالى يجب أن يستحق الذم والا يكون حكيما لقولهم بأنه يفعل القبائح العقلية ، وكان ذلك واجبا في فاعل هذا القبيح لم يجب علينا مثله لقولنا بأنه يفعل ما يسمى قبيحا من حيث لا يستحلى ، لأننا قد بينا أن هذه القضية غير واجبة فيه ، وتسميته بأنه قبيح لا يؤثر لأن المعتبر بالمعالي لا بالأسماء ، والالتزام عليها

يقع دون غيرها ، وهذه جملة كافية في اسقاط هذه المسألة ، وقد مر من قبل الكلام في الفصل بين القبيحين ما يتغنى ، فلا وجه لاعادة القول فيه .
شبهة أخرى لهم : قالوا لو لم تكن أعمال العباد مخلوقة لله تعالى ، لوجب أن يكونوا هم المثيبين لأنفسهم بأكلهم وشربهم في الجنة ، وكان القديم تعالى غير متجاوز لهم على أعمالهم ، فإذا بطل ذلك وجب القضاء بأن أعمال العباد حادثة " من جهة الله تعالى ، واعلم أن الجزاء الذي يستحقه المؤمن على إيمانه هو ما يفعله تعالى من الجنة وسائر ما فيها من المأكول والمشروب وغيره ، ولنا نقول أن ما يفعله المثاب هو الثواب ، بل الثواب هو التمكين منه بفعل المثتم وبخلق الشهوات وبالتعظيم والتبجيل ، ولو أنه تعالى فعل ذلك فيهم لانتقصت ملاذهم ولكانوا إلى التنقيص أقرب ، وتخلته بينهم وبين التصرف فيه اختياراً ما تكامل به ملاذهم ، ولا فرق / بين من قال أن أكلهم من فعله تعالى ، لكن يكون هو المثيب ، وبين من قال أنه ليس من كسبهم لكن يكون هو المثيب لأنه كما لا يجوز أن يشيهم بأفعالهم لا يجوز أن يشيهم باكتسابهم ، وعلى طريقة شيخنا أبي على رحمه الله لا يستنع أن يكون مثيباً بما يفعله من اللذات عند الأكل والشرب لأنها معاني من فعل الله تعالى يفعلها عند فعل العبد ، ولا يستنع أن يقال على طريقة شيخنا أبي هاشم رحمه الله أن جعله تعالى المثاب على الصفة التي معها يلتذ بما يشتميه ويدركه من الشهوة وغيرها يكون ثواباً أيضاً وعلى الوجوه كلها ، فؤالهم ساقط ، ومعلوم من حال الواحد منا أنه إذا كافأ غيره على إحسانه بالأمور التي يلتذ عند ادراكها ، ووصف بأنه قد جازاه وإن كان انتفاعه به هو من فعله ، فكذلك القول في الثواب .

شبهة أخرى لهم : قالوا اذا وجب ذم المجوس لما يعتقدونه من المجوسية وكانوا يختصون بنفى جميع القبائح والمضار عن الله تعالى ، فيجب اذا كان دين المسلمين خلاف دينهم أن يضيفوا فعل جميع القبائح والمضار الى الله سبحانه ، وهذا يوجب كونها فعلا لله سبحانه ، واعلم أن المعتل بهذه العلة متجاهل ، لأنه يلزم عليها أو لا / أن يصف الله سبحانه بأنه كاذب ظالم جائر فيه مفسد من حيث كانت المجوس تنفى ذلك كله عنه ، ويلزمهم أن يشتبوه فاعلا لكل قبيح دون غيره من حيث نفت المجوس كل القبائح ، وقد علمنا استحالة ذلك على لسان الأمة ، فما قالوه اذن ساقط ؛ وانما اختصت المجوس بأنها تنفى عن الله تعالى الآلام والمضار أجمع وان كانت حسنة ، فيجب أن تضيفها اليه تعالى اذا كانت حسنة ، والا تَحْطِطْهَا في نفيها القبائح عن الله وان كانت قبيحة ، واختصت أيضا باضافتها الى الله تعالى ارادة نكاح الأمهات والأخوات وإثباتهم مع الله ثانيا بفعل الضرر والفساد ، ونحن تبايرتهم في هذه المقالات ؛ واختصت بأنها نفت عنه القبائح مع القول باستحالة وجودها منه على وجه لا تحمل عليه ، وتقول انه لا يفعل القبائح على وجه تحمل على ألا يفعله ، فأما فيما هو حق من نفي القبائح عن الله تعالى فلا يجب مبايئتهم فيه ، ولا يجب ترك القول بالمذهب لأن المبطل قال به ، لأنه قد يقول بالحق مع الباطل ، فيجب اتباع الأدلة في هذا الباب دون التعلق بهذا الجنس الفاسد .

شبهة أخرى لهم : قالوا لا يتمتع أن يفعل تعالى الجور والكفر وجميع القبائح ، ولا يكون به جائرا كاذبا مذموما ، وان لم يفعل الجور في الشاهد الا جائر ، كما لا يتمتع أن يكون تعالى فاعلا وان لم يكن جسما ،

ومختارا وان لم يَجْتَرَّ / بفعله نفعا ، ولا دفع عن نفسه ضررا ، ولم يجز عليه الضير والخواطر والدواعى ، وان كان في الشاهد لا يكون فاعلا الا جسما ولا يكون مختارا الا وفعل المنفعة أو دفع مضرة ، وتجاوز عليه الخواطر والدواعى ؛ واعلم أن المعتبر في هذا الباب بالعلل دون الرجوع الى الوجود ، وقد بينا أن فاعل التبيح انما استحق الذم لأنه فعله وهو عالم بقبحه متمكنا من معرفة ذلك ، وأن من حق فاعل الجور والظلم أن يوصف في اللغة بأنه جائز ظالم ، فلو كان تعالى فاعلا للظلم وسائر القبائح على قولهم لوجب وصفه بذلك وأن يكون مستحقا للذم ، لأنه قد شارك الشاهد في علة الذم والاشتقاق ، والفاعل في الشاهد لم يصح كونه فاعلا لأنه جسم ، لأن كل بعض من أبعاضه جسم وان لم يكن فاعلا ، فاننا صح منه الفعل لاختصاصه بأنه قادر وان حصل من ليس بجسم قادرا فيجب أن يصح منه الفعل ، وقد ثبت في التقديم تعالى أنه قادر مع استحالة كونه جسما ، فيجب صحة الفعل منه ، والمختار أيضا في الشاهد انما يصح أن يختار ويفعل من حيث كان قادرا لأنه ذو ضمير وجارحة أو ممن تصح عليه المنافع ، لأن هذه الصفات كلها قد تحصل له ولا يكون مختارا اذا كان عاجزا ، فعلم أن المصحح لذلك كونه قادرا ، وقد بينا / من قبل أن الواحد منا قد يفعل الحسن لحسنه وان استحال هذه الصفات كلها عليه ، ويجب على هذه العلة أن يزعموا أن الله تعالى يظلم ويكذب ، تعالى الله عن ذلك ، وتفارق حاله في أن ذلك ذم فيه لحالنا ، ويلزمهم أن يتجاوزوا عليه الماسة والحركة وان لم تدل على حدوثه ، وتفارق حاله حالنا في ذلك .
شبهة أخرى لهم : قالوا وجدنا الله تعالى محمودا على الايمان مشكورا

عليه ، فيجب كونه نعمة منه ، ولا يكون كذلك الا وهو فيعمله ، لأنه لا يجوز أن يكون منعاً بفعل غيره ولا يجوز أن يشكر على فعل غيره ، وكيف يجوز ذلك وقد ذم قوماً أحَبُّوا أن يثحدوا بما لم يفعلوا ، قال ولا بد من أن يكون الايمان نعمة منه ، لأن الله تعالى قال : « وما بكم من نعمة فمن الله » (١) ، والايمان من جملة النعم فيجب أن يكون منه تعالى ، ولا يكون منه الا بأن يكون فاعلاً له ، وقد ثبت أيضاً على لسان الأمة أنهم يقولون : كل ما بنا من خير فمن الله تعالى ، وأنهم يدعون الله أن يمن عليهم بالطاعات والايمان ، وكل ذلك يوجب أنه من فعله تعالى ؛ واعلم أن اطلاق القول بأن الايمان من الله سبحانه مما لا ينكر ، وذكر شيخنا أبو هاشم رحمه الله فيه مرة ما يدل على أنه حقيقة ، ومرة أخرى على أنه مجاز ، يقول ذلك بأن قال ان هذه اللعظة تفترد فيما تكون فعلاً له ؛ فأما فيما عداه فتستعمل / على وجه دون وجه ، وفي موضع دون موضع ، فلا يجوز كونه حقيقة ، وبين أن المراد بهذه الاضافة أنه ينل بالطفاه ومعوته وتسهيله فانه تعالى انما كلف ومكن ليصل المكلف اليه فيصير لهذا الوجه كأنه منه ، وعلى هذا الوجه يحسن أن سألته تعالى بأن يمن علينا بالايمان . والمراد بذلك أنه يتفضل بما اذا فعله اخترنا الايمان عنده ، وسدنا من فعله على الوجه الذي نستحق به الثواب ؛ ولا بد لهم من القول بمثله في الاكتساب ، لأنه لا يجوز عندهم أن يسألوا الله ذلك ، لكن اكتساب الايمان لما لم يتم عندهم الا بخلقه تعالى ذلك صلح منهم المسألة فكذلك القول فيما ذكرناه ، وقد بينا من قبل أن حمده تعالى وشكره على الايمان قد يصح من حيث فعل ما به وصلنا اليه ، كما يحمده الأمر غلامه

يعطيه زيد مالا متى أعطى ذلك على العطية لما فعل ما هو السبب في كون العطية الموصلة له الى الملك والتصرف والاتفاع ، وكما يتحدد الوالد على تعلم ولده وتأديبه من حيث فعل ما به يوصل اليه ، وكما يشكر معطي المال على سائر ما يتفرع منه من أنواع الاتفاع وان لم يكن ذلك فعلة ، ولولا صحة هذا الأصل لما صح أن يتحدد أحد منا على الاحسان / لعطية المال وغيره لأن انتفاعه لا يكون بالعطية التي هي الحركات ، وانما يكون بنفس المال ، لكنه لما ملك التصرف فيه عند وقوع العطية منه جاز أن يشكر عليه ، فيكون في الحكم كأنه الذي يمكنه من المال وفعل المال ، وكذلك القول في الايمان ، وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله في الايمان انه نعمة في الحقيقة من الله تعالى ، وكذلك ما يصل الى عمرو من جهة غلام زيد بأمره انه نعمة من زيد حتى قال انه لا يتمتع أن يستحق الشكر على فعل غيره ، كما لا يتمتع أن يعظم ما يستحقه من المدح والذم عند فعل غيره ، ومتى صح كون فعل الغير سببا لزيادة المدح والشكر ، لم يتمتع أن يستحق به الشكر اذا كان متعلقا بفعله فيصير كأنه فعله لتعلقه به ، وذكر في موضع آخر ما يدل على أنه يستحق على فعله الشكر والمدح وان كان يعظم ذلك بفعل غيره ، واختلف قوله أيضا في فعل الغير متى كان سببا لزيادة ما يستحقه من الشكر والمدح ، فقال في موضع : يستحق الزيادة عند وجود الفعل من الغير ، ولا يتمتع أن يقال انه يستحقه به ، وقال في موضع آخر : انه عند فعله يستحق ذلك ، ويصير ما يعلم من حال الغير أنه يفعله موجبا لعظم ما يستحق به ، كما أن خبره انما يكون صدقا في حال وقوعه ، وان كان المخبر/ عنه قد يقع بعد مدة ، فكذلك يستحق الشكر العظيم عند فعله اذا كان المعلوم أن

الانتفاع في المستقبل يعظم به ، وكذلك المدح ، ومن حق الفعل أن يعظم لوقوعه على بعض الوجوه في الحال ، وإن كان الوجه الذي يحصل عليه يتعلق بأمر مستقبل ، فلهذا صار هذا القول أولى ، ولهذا قال صلى الله عليه من سن سنة حسنة فله أجرها ، ومثل أجر من عمل بها ، فثبت له ذلك في الحال من حيث علم أنه يقتدى به ، فعلى هذا الوجه يعظم ما فعله الله تعالى من الإيمان والألطف فيه من حيث علم أن المؤمن يختار الإيمان عنده ، ولا يستحق تعالى المدح والشكر بنفس الإيمان وإن عظم ما يستحقه به ، وفي ذلك سقوط السؤال في الحقيقة ؛ ويجب أن يحمل كون الإيمان نعمة من الله تعالى على ضرب من التعارف ، وعلى الوجه الآخر يكون كآفة فتكله تعالى من حيث أوصل المكلف إلى إيجاده ؛ فأما ذمته تعالى من أحبه أن يحمده بما لم يفعل ، فقد بينا أن المدح لا يستحقه على فعل غيره ، فلذلك ذم تعالى من هذه حاله ، وإنما ذمهم أيضا لما لم يكن لفعل غيرهم تعلق بفعلهم ، وقد بينا أن ما هذا حاله لا يستحق به المدح ، / وقد بينا أن حكم الإيمان وإضافته إلى الله تعالى يخالف ذلك ، وأنه بمنزلة ما يسنه في الشاهد من قبل ، وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله أنه يقال هذا الثوب من فلان لما وصل إليه عند فعله ، كذلك يقال إن الإيمان من الله لما كان عند ألطافه وتوفيقه ناله ، وإنما يضاف ذلك إليه على جهة المجاز والتشبيه لأن العقل قد دل على أن الإيمان فِعْلُ العبد ، ودل على أنه لم ينله إلا عند معرفته تعالى وألطافه وتمكينه ، ولا يستحق أن نستعمل فيه من العبارات ما يفيد المعنى الذي عقلناه ، ولا يجوز أن يقال إن الإيمان من فعل الله كما يقال إنه من الله لأنه لم يتعارف استعماله على هذا الحد ، ولأن فيه إيهام مذهب المجبرة ، والبنا

جاز أن يقول تعالى : « فَرَكَّزَهُ » موسى فتضى عليه ، قال هذا من عمل الشيطان » ^(١) لأن الغرض معقول به ، والمجاز لا يجب عليه القياس ، وقال رحمه الله أن « مِن » في اللغة تدخل على اللفظة للتبويض ولا ابتداء الغاية ، فإذا قلنا أن الإيمان من الله جاز أن يراد به بعض نعمه ، ويجوز أن نريد به أنه المبتدئ بما نلناه به ، فكانه مبتدئ بالإيمان لما كان مبتدئا ، بما لم ينل إلا معه ، وقال رحمه الله / أن المدير للشئ إنما يدبره بأن يفعله مقدره ، لأن تدبُّر وتقدِّر معناهما سواء ، وإن كان قد يقال في الشئ الذي يروى فيه أنه يدبره ويقدره وإن لم يفعله ، ولا شئ من أفعاله تعالى إلا ويوصف أنه مدبر له ، فأما فعل غيره فلا يطلق ذلك فيه لأن أعمال العباد ليست بواقعه على ما أمر بها فلا تصلح أن يقال فيها ذلك ، كما يقال أن الأمير يدبر هذا الجيش إذ لم يقع تصرفهم إلا بأمره ، وأن زيدا دبرتنا داره لما كان يقع بحسب إرادته ، ولو كان كل أفعال العباد تقع بحسب إرادة الله سبحانه لم يمتنع استعمال ذلك فيه ، والمجاز لا يقع فيه القياس ، فلذلك إذا قيل في الأمير أنه ضرب غلامه وبني داره ، عُلِمَ بالعارف المراد ، وأنه يراد به أنه أمر بذلك فوقع بحسب أمره ، ولو قيل في الأمير أنه ضرب حرمة لم يُفقد الأمر ، ولهذا أضاف تعالى فعل الملائكة إليه لما كانوا يطيعونه في كل ما أرادهم منهم ؛ ألا ترى إلى قوله تعالى : « الله يتوفى الأنس حين موتها » ، ^(٢) ، وإنما يتولى قبض الأرواح الملائكة بأمره على ما دل عليه قوله : « توفته رسلنا وهم لا يفترون » ^(٣) ، وإلى قوله : « أنا نحن

(١) رقم ١٥ سورة القصص ٢٨ .

(٢) رقم ٤٢ سورة الزمر ٣٩ .

(٣) رقم ٦١ الانعام ٦ .

نزلنا الذكر وإنا له لحافظون»^(١) ، / وقد بين بقوله نزل به الروح الأمين أن جبريل هو المنزل له ، ولهذا يقال على جهة المجاز في زيد أنه فسق عمرا وكفره ، ولا يقال أنه تعالى كفر الكافرين وفسقهم لما فيه من إيهام مذهبهم والمجبرة ، وفي العباد لا يحتمل إلا معنى التسمية ، وهذه الجملة قد كشفت عن أصل هذا الباب ، فينبغي أن يعول عليها .

شبهة أخرى لهم : قالوا وقد ذكر الله تعالى في كتابه ما يدل على أنه خالق لأعمال العباد وهو قوله تعالى : « والله خالقكم وما تعملون »^(٢) ، فيصر على أنه خالق لأعمالنا كما أنه خالق لنا ، فيجب القضاء به ، وأن نجعل ما عده من الآيات المحتملة محمولة عليه لأنه لا يحتمل إلا ما ذكرناه ؛ واعلم أن شيخنا أبا على رحمه الله قد استوفى الجواب عن ذلك بما لا يكاد يزداد عليه ، فقال رحمه الله : معنى قوله « والله خلقكم وما تعملون » ، ما تعملون فيه على نحو قول أهل اللغة : فلان يعمل الأبواب والحصر ، وفلان يعمل الطين ، وإنما أراد الأصنام التي عملوا فيها النحت ، وبين أن المدول عن ظاهر مثل ذلك لا يمتنع ، كما لا يمتنع المدول عن ظاهر قوله : « فاليوم نساهم كما نسوا / لقاء يومهم هذا »^(٣) ، وعن ظاهر قوله : « وجاء ربك والملك صفا صفا »^(٤) للدلالة ؛ وبين أن قوله تعالى : « أتعبدون ما تنحتون »^(٥) ، إذا كان المراد به المنحوت دون النحت ، فيجب أن يكون

(١) رقم ٩ سورة الحجر ٩٥ .

(٢) رقم ٩٦ سورة الصافات ٣٧ .

(٣) رقم ٥١ سورة الأعراف ٧ .

(٤) رقم ٢٢ سورة الفجر ٨٩ .

(٥) رقم ٩٥ سورة الصافات ٣٧ .

المراد بقوله : « والله خلقكم وما تعملون » ^(١) ، هو الذى كانوا يعبدون وهو الصنم ، ولذلك ذكره على طريق التقرير لهم والتوبيخ ؛ ويُنَّ أن قوله تعالى : « وألق ما فى يمينك تلقف ما صنعوا » ^(٢) ، وقوله : تَلَقَّفْ مَا يَأْتِيكَونَ » ^(٣) اذا كان المراد بذلك ما صنعوا فيه دون صنعهم وكذبهم ، وكذلك القول فيما ذكرناه من أنه ذكر العمل وأراد المعمول فيه ، ولو لم يحتمل على ذلك لم يكن للكلام الكثير معنى ، لأنه تعالى انما ذكر ذلك ليُتَقَرَّعَ عِبَادُ الأصنام ويوبخهم ، ومعلوم أن التوبيخ والتقرير لا تعلق له بعملهم ، وله تعلق بما عملوا فيه من الأصنام ، فأراد تعالى أن يبين أنه الخالق لما يحاولون عبادته ، كما أنه الخالق لهم ، وأنه أولى بالعبادة من الأمرين ، ولأنه لا معنى فى عبادة الصنم الا ومثله قائم فى عبادة الانسان ، وعلى هذا الوجه قال تعالى : « أتعبدون من دون الله ما لا ينفعكم ولا يضركم ، أن لكم ولما تعبدون من دون الله أفلا تعقلون » ^(٤) ، الى ما ذكر فى كتابه من نظائر هذه الآية ، فيجب أن يكون الأمر فيها على ما ذكرناه ، وألا يكون لهم به تعلق .

شبهة أخرى لهم : / قالوا وقد قال تعالى « خالق كل شيء » ^(٥) ، كما قال : « وهو بكل شيء عليم » ^(٦) ، فاذا ثبت أنه لا شيء الا والله تعالى عالم به ، فكذلك لا شيء من الموجودات الا والله تعالى خالق له ؛ واعلم أن

(١) سورة الصافات ٣٧ .

(٢) رقم ٦٩ سورة طه ٢٠ .

(٣) رقم ١١٧ الاعراف ٧ و ٤٥ الشعراء ٢٦ .

(٤) رقم ٦٦ سورة الانبياء ٢١ .

(٥) ١٠٢ سورة الانعام ٦ و ١٦ سورة الرعد ١٣ .

(٦) رقم ٣ سورة الحديد ٥٧ .

قوله : « خالق كل شيء » لا بد من أن يكون مخصوصا لأن مقدرات القديم التي هي معدومة لا نهاية لها ؛ والقديم تعالى لم يخلقها ، لأن القول بأنه خلقها يوجب خروجه من كونه قادرا أصلا ، ولأنه تعالى شيء ، ولا يجوز أن يكون خالقا لنفسه ، فكذلك يجب ألا يكون أراد بذلك أفعال العباد للدلة التي قدمناها ؛ وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله ان التعارف في استعمال هذه اللفظة قد جرى بمعنى التكثير والمبالغة كقوله تعالى : « وأوتيت من كل شيء » ^(١) ، وقوله : « تدمر كل شيء » ^(٢) ، « يجبي اليه ثمرات كل شيء » ^(٣) ، « ما فرطنا في الكتاب من شيء » ^(٤) ، « وفيه بيانا لكل شيء » ، وكقول الرجل أكلنا كل شيء ، وعندنا كل خير ، وعلى هذا خاطب عز وجل العرب ، وانما أراد ماهو من فعله تعالى دون الظلم والفساد وغير ذلك ، وتبين أن النفي في هذا الباب يفارق الاثبات في التعارف ، وأنه متى قيل ليس عندنا شيء أو ما أكلنا شيئا أن ذلك يفيد النفي في الحقيقة ، فان ذلك معلوم بالعقل ، فلذلك حملنا قوله تعالى : « ما برى في خلق الرحمن من تفاوت » ^(٥) الى غير / ذلك ، على ظاهره ويسن شيخنا أبو علي رحمه الله أن قوله « أن الله على كل شيء قدير » ^(٦) ، يجب أن يكون أعم من قوله « خالق كل شيء » ^(٧) ، لانه يتناول المستقبل وهذا

(١) رقم ٢٣ سورة النمل ٢٧ .

(٢) رقم ٢٥ سورة الأحقاف ٤٦ .

(٣) رقم ٥٧ سورة القصص ٢٨ .

(٤) ٣٨ سورة الانعام ٦ .

(٥) رقم ٢ سورة الملك ٦٧ .

(٦) رقم ١٢ سورة الطلاق ٦٥ .

(٧) آية ١٢ سورة الزمر ٣٩ ، آية ٦٢ سورة غافر ٤٠ ، آية ١٠٢ سورة

الانعام ٦ .

لا يتناوله ، فيجب أن يكون أخص منه من حيث كان المدوم غير مخلوق وان كان مقدورا ، وكذلك فعل العباد غير مخلوق وان كان مقدورا ، ويسكن أن يقال ان كونه خالقا ينسب عن تقدم حال مع المقدور ، وهو كونه قادرا عليه ، فما لم يثبت ذلك فيه يجب أن يكون داخلا تحت العموم فيجب أن يدل أولا على أن أفعال العباد مقدورة له تعالى حتى يتناوله العموم ، ويمكن أن يتحمل ذلك على أن المراد به أنه مقدر كل شيء ومدبره ، ولا يتمتع عندنا كونه مقدرا لأفعال العباد وان لم تكن من فعله بأن يبين أحواله أو يقدر على إيجاده أو يعدمه

شبهة أخرى لهم : قالوا قد قال تعالى في كتابه : « أولئك كتب في قلوبهم الايمان » ^(١) « وجعلنا في قلوب الذين اتبعوه رأفة ورحمة » ^(٢) ، وقال : « ولا تجعل في قلوبنا غلا للذين آمنوا » ^(٣) ، وقال « وجعل بينكم مودة ورحمة » ^(٤) ، فبيّن أنه جعل في قلوبهم الايمان والرحمة دون الغل ، فيجب أن يكون الايمان والكفر من فعله لأن الجعل هو الخلق ، نحو قوله « وجعلنا السماء سقفا محفوظا » ^(٥) « وجعلنا الليل لباسا » ^(٦) واعلم أن المراد بقوله كتب في قلوبهم أنه فعل كتابة أو ما يجري مجراها من علامة تدل على الايمان ، وهذا مثل قوله « ختم الله على قلوبهم » ^(٧) ، /

(١) رقم ٢٢ سورة المجادلة ٥٨ .

(٢) رقم ٢٧ سورة الحديد ٥٧ .

(٣) رقم ١٠ سورة الحشر ٥٩ .

(٤) رقم ٢١ سورة الروم ٣٠ .

(٥) رقم ٣٢ سورة الانبياء ٢١ .

(٦) رقم ١٠ سورة النبا ٢٨ .

(٧) رقم ٧ سورة البقرة ٢

« بكل طبع الله عليها بكفرهم » ^(١) وقوله : « وجعلنا في قلوب الذين اتبعوه رافة » ، فقد قال شيخنا أبو علي رحمه الله ان الجمل قد يكون بغير معنى الخلق نحو قوله تعالى : « وجعلنا قلوبهم قاسية » ^(٢) ، لانه ذمهم بذلك ، فليس المراد أنه خلقها قاسية ، ونحو قوله : « ائنا جعلناك خليفة في الأرض » ^(٣) ، لأن الله لم يخلقه خليفة وانما صار خليفة بأمور وجدت بعد خلقه ، فمعنى قوله جعل في قلوبهم الايمان أنه حكم بذلك ، وقوله « ولا تجعل في قلوبنا غلا » ^(٤) أى لا تحكم علينا بذلك ، وهذا نظير قوله : « وقدمنا الى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا » ^(٥) ، أى ائنا صيرناه بحيث لم ينتفعوا به كما لا ينتفعون بالهباء ، لا أنه خلقه هباء ، وقد يقول القائل لصاحبه جعلتني لصا اذا وصفه بذلك ، وقال تعالى « وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن ائانا » ^(٦) لأنهم وصفوهم بذلك ، وقد دللنا من قبل على أنه تعالى لم يخلق أفعال العباد فيجب أن يصرف ما أوردوه من الآى الى هذا الوجه .

شبهة أخرى لهم : قالوا وقد نال الله تعالى أن يرزقنا الايمان ، كما نسأله أن يرزقنا الأولاد ، فلو لم يكن قتله لم يصح ذلك ، وقد نستعيز به من الكفر ، وذلك يوجب أنه فعله ، واعلم ائنا قد يتيسر من قبل أن المراد

(١) رقم ١٥٥ سورة النساء ٤ .

(٢) رقم ١٣ سورة المائدة ٥ .

(٣) رقم ٢٦ سورة ص ٣٨ .

(٤) رقم ١٠ سورة الحشر ٥٩ .

(٥) ٢٣ سورة الفرقان ٢٥ .

(٦) ١٩ سورة الزخرف ٤٣ .

بذلك اللطاف وسائر ما عنده / ينال الايمان ، كما تقول اللهم ارزقنا عدل فلان وانصافه ، والغرض أن يلفظ لنا في أن ينصفنا ، وكذلك اذا استعذنا بالله من ظلم ظالم ، والمراد بذلك أن نوفق لامتناعه من ذلك ، وعلى هذا الوجه نتموّد بالله تعالى من شر الأشرار ، ونرغب اليه أن يرزقنا خير الأخيار ، ومتى لم يحمل الكلام على هذا الوجه ، وقيل ان الايمان خلقته في الحقيقة ، يجب ألا يحسن الأمر به ولا النهي عنه ولا المدح عليه ، ولا أن يكون نعمة ، لأن وجه كونه نعمة أن يكون من فعلنا ، ، لكى نصل به الى الثواب ، والا فسييله وسبيل سائر ما يخلقه جل وعز فينا من اللون وغيره سواء .

شبهة أخرى لهم : قالوا وقد قال تعالى في كتابه : « وقدّرنا فيها السّير سيرا فيها ليالى وأياما آمنين » ^(١) ، فأضاف السير الذى هو فعلنا الى نفسه بأنه قدّره ، وقال تعالى : « وكان أمر الله قدرا مقدورا » ^(٢) ، وذلك يوجب أن أفعال العباد مخلوقة له ، وقال : « هو الذى يسيّرکم فى البر والبحر » ^(٣) ، فيجب أن يكون السير من خلقه ، واعلم أن قولنا قدّر كذا قد يقال بمعنى خلقه بمقدار ، كقوله تعالى : « وقدر فيها أوقاتها » ^(٤) ، « وخلق كل شيء فقدره تقديرا » ^(٥) ، وقد يراد به أنه بيّن مقدار الشيء وما يحتاج اليه فيه ، وأنه عرف أحواله / وكتب ذلك ، وهو المراد بقوله

(١) رقم ١٨ سورة سبا ٣٤ .

(٢) رقم ٣٨ سورة الاحزاب ٣٣ .

(٣) رقم ٣٢ سورة يونس ١٠ .

(٤) رقم ١٠ سورة فصلت ٤٦ .

(٥) رقم ٢ سورة الفرقان ٢٥ .

تعالى : « الا امراته قدرنا ألها لمن الغابرين » وقد يقول الانسان قدرت في دارى هذه خسة آيات ابنها ، وقال الشاعر : واعلم بأن ذا الجلال قد قدر في الصحف الأولى التي كان قدر ، وقد يقول الخياط : قدرت هذا الثوب بمعنى بيان حال ما يجيء منه ، فمعنى قوله وقدرا فيها السير أنا عرفنا ابتداءه وانتهاه ، وما يؤدي اليه ويستعان به عليه ، كما يقول القائل قدرت سير فلان اذا يتن مقدار ما يسيره في كل يوم ، فلما كان تعالى قد يتن السير في البر والبحر وضرب غايته ويتن ما يحتاج اليه ، جاز أن يقول وقدرا فيها السير ، ولهذا قال بعده : سيروا فيها ليالي ، وانما أراد بقوله : « هو الذي يسيركم في البر والبحر » ، أنه الذي يسهل السبل الى ذلك بأمر يفعلها بكم تحتاجون اليها من السفينة ومن الماء وغيرها .

شبهة أخرى لهم : قالوا وقد قال تعالى : « وقضى ربك ألا تعبدوا الا اياه »^(١) ، فيبين أنه قضى العبادة ، فيجب أن يكون قد خلقها ، لأن القضاء هو بمعنى الخلق ، كقوله تعالى : « فقضاهن سبع سموات »^(٢) يعنى خلقهن ، واعلم أن القضاء ينصرف على وجوه بمعنى الخلق وبمعنى الاعلام كقوله تعالى « وقضينا اليه ذلك الأمر »^(٣) ، « وقضينا الى بنى اسرائيل »^(٤) ، وبمعنى الالزام كقوله : وقضى ربك ألا تعبدوا الا اياه ، فالمراد بهذه الآية هو الأمر / والالزام دون الخلق ، كما يقول القاضي قضيت على فلان بكذا بمعنى ألزمته : « ان ربك يقضى بينهم بحكمه »^(٥) ، هذا هو المراد

- (١) رقم ٢٢ سورة الاسراء ١٧ .
- (٢) رقم ١٢ سورة فصلت ٤١ .
- (٣) رقم ٦٦ سورة الحجر ١٥ .
- (٤) رقم ٤ سورة الاسراء ١٧ .
- (٥) رقم ٧٨ سورة النمل ٢٧ .

به ، ولو كان المراد به الخلق لكان كلهم عابدين ، لأنه قد خلق فيهم العبادة ، ولا يرتفع الأمر بها والنهي عن خلافها ، ولما صح أن تقول « وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه » ، كما لا يجوز أن يقال وقضى ربك أن تسنؤدوا وتيئضوا ، ولذلك قرئته بالاحسان إلى الوالدين ، ولو كان تعالى خلق فيهم العبادة لما جاز أن يقضى على بعض أنه لا يعبد ، وعلى بعض أنه يعبد ، والا كان ظالما من حيث خلق في بعضهم ضد العبادة ليدخلهم النار ، ولوجب إطلاق القول بأن قضاء الله باطل وجور وفساد من حيث كان يخلق ذلك ، فلن يقبح الرضا بكل ما قضى وأن يجوز أن تنكر قضاءه ونسخط ونكره ، وأن نرد على الله تعالى بعض قضاءه ، أو أن يجب الرضا بالكفر وأن يلزم قبوله ، وأن جعلوا القضاء غير المقضى فكان عندهم موجبا له ، فقد عاد الحال إلى ما تقدم ، وإن جاز أن يقضى ما لا يوجد فمن أين أن المقضى من خلقه وتقديره ، وهذا جاز على هذا الوجه أن يكون القضاء هو الجبر على ما ذكرناه .

شبهة أخرى لهم : قالوا : وقد قال تعالى : « الله الذي خلق السموات والأرض وما بينهما » ^(١) ، قالوا وأعمال العباد بينهما فيجب أن يكون خالقا لها ، / واعلم أن أعمال العباد لا يقال فيها أنها بينهما على الحقيقة ؛ لأن ذلك إنما يقال في الأجسام دون الأعراض ، فلا يجوز أن يكون الكلام متناولا لها ، وإنما يتناول نفس السماء والأرض وما بينهما من الأجسام ، ولو صح أن يقال فيها أنها بينهما لوجب كونه مخصوصا ومصروفا إلى ما ذكرنا مما توالتى تعالى خلقه من الأجسام .

وبعد فإن قوله سبحانه « وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلا »^(١) يعارضه بل هو أولى منه ، لأن النفي في هذا الباب أبلغ في الإثبات على ما قدمناه من قبل ، وقد يحتمل أن يريد به أنه قدرهما وما بينهما ، ثم الكلام فيما الذي أحدثه من ذلك موقوف على الدلالة .

شبهة أخرى لهم : قالوا : قد قال تعالى : « ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم الا في كتاب من قبل أن نبرأها »^(٢) فيين أن جميع ما يحدث من المصائب قد برأها وخلقها ، والكفر من أعظم المصائب فيجب أن يكون تعالى خالقها ، واعلم أن المراد بهذه المصائب هو ما نزل من الشدائد بالإنسان من قحط وغيره ، ولهذا ذكر فيها الأرض وأنفسنا جميعا ، ولهذا قال : « لكى لا تأسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم »^(٣) ، ولهذا أضاف تعالى غير هذه المصائب اليها فقال : « وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم »^(٤) ، ولا يجوز أن يضيف اليها ما أضافه الى نفسه ، ويين بهذه الآية أن جميع ما يحدث / معلوم له تعالى مكتوب ، وأن التحرز وإن كان واجبا على الإنسان فالواجب فيما ينزل به الصبر ، وألا يتحسر على فائت ، ولم يرد بقوله « من قبل أن نبرأها » المصائب ، وإنما أراد الأنفس لأنه حقق بذلك أن المصائب النازلة بالأنفس مكتوبة قبل خلقها ، ولو كان المراد بذلك المعاصي لأدى الى زوال الأمر والنهي وبتعد التكليف .

(١) رقم ٢٧ سورة ص ٣٨ .

(٢) رقم ٢٢ سورة الحديد ٥٧ .

(٣) رقم ٢٣ سورة الحديد ٥٧ .

(٤) رقم ٣٠ سورة الشورى ٤٢ .

شبهة أخرى لهم : قلوا وقد قال تعالى : الحمد لله الذى خلق السموات والأرض وجعل الظلمات والنور ^(١) فخبّر أنه جعل الايمان والكفر لأنه سماهما ظلمة ونورا بقوله : « يخرجهم من الظلمات الى النور » ^(٢) ، ويقول : « والذين كفروا أولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور الى الظلمات » ^(٣) ، وذلك يوجب كونه خالقا لهما ، واعلم أنا قد بينا أن الجمل قد يكون بغير معنى الخلق ، وبيناه بقوله « وجعلنا قلوبهم قاسية » ^(٤) ، « انا جعلناك خليفة في الأرض » ^(٥) ، فلا وجه لاعادته ، ولا يجوز أن يوصف الايمان بأنه نور ، والكفر بأنه ظلمة على جهة الحقيقة ، لأن النور والظلمة هما جسامان مختصان بصفة ، والايمان والكفر عرضان ، فكيف يستحقان هذا الوصف في الحقيقة ؟ وانما وصف تعالى الايمان بأنه نور لما يختص به من الاستقامة والاهتداء الى طريق الفوز فشبّه بالنور ، ووصف الكفر ظلمة من حيث كان بالضد من لايمان ، وهذا / يوجب أن الايمان والكفر لم يدخلوا في الآية ، قال شيخنا أبو على رحمه الله ولو دخلا فيه لكان ذلك ينقض قوله : « صنع الله الذى أتقن كل شيء » ^(٦) ، لأن الكفر كان يجب كونه متقنا محكما مع تناقضه وفساده ، ولأدى ذلك الى ارتفاع الأمر والنهى .

شبهة أخرى لهم : قالوا : وقد قال سبحانه : « ونبلوكم بالشر والخير

-
- (١) رقم ١ سورة الأنعام ٨ .
 - (٢) رقم ٢٥٧ سورة البقرة ٢ .
 - (٣) رقم ٢٥٧ سورة البقرة ٢ .
 - (٤) رقم ١٣ سورة المائدة ٥ .
 - (٥) رقم ٢٦ سورة ص ٣٨ .
 - (٦) رقم ٨٨ سورة النمل ٢٧ .

فتنة»^(١) ، « وبلوئاهم بالحسنات والسيئات »^(٢) ، والايان خير وحسنه ، والكفر شر وفتنة وسينة ، فيجب أن يكون تعالى يتلى بهما ، ولا يجوز أن يتلى بشيء لم يخلق فصيح بذلك أنه خالق لأعمال العباد ، واعلم أنا قد يتنا أن المراد بذلك نِعَم الدنيا وشدائدها ، ولهذا قال : « وبلوئاهم بالحسنات والسيئات لعلهم يرجعون »^(٣) عن معاصيه الى طاعته ، وأراد بقوله : ونبلوكم بالشر والخير فتنة ، بالنعم ، والشدائد محنة ، لننظر كيف تعملون ، وهو كقوله تعالى : وان تصيبهم سينة يقولوا هذه من عندك ، قل كل من عند الله »^(٤) ، وقد يتنا الوجه في ذلك وهو مثل قوله : « وان تصيبهم سينة يطيروا بموسى ومن معه »^(٥) لأنهم كانوا اذا أصابهم قحط وشدة تطيروا بموسى كما يتشاءم الانسان بغيره عند نزول محنة ومصيبة ، ولو كان الأمر كما قالوا لارتفع الأمر والنهى ، لأنه تعالى اذا كان يتلى بالكفر والايان كما يتلى بالأمراض والشدائد فيجب ألا يكون للأمر والنهى معنى .

شبهة أخرى لهم : قالوا وقد قال تعالى « يضلّ الله من يشاء ويهدى من يشاء »^(٦) وقال : « وأضلّه الله على علم »^(٧) فثبت بذلك أنه تعالى يخلق الكفر والايان ، واعلم أن المراد بالضللال في هذا / الموضع الضلال

(١) رقم ٣٥ سورة الأنبياء ٢١ .

(٢) رقم ١٦٨ سورة الأعراف ٧ .

(٣) مذكورة في هامش ٥ .

(٤) رقم ٧٨ سورة النساء ٤ .

(٥) رقم ١٣١ سورة الأعراف ٧ .

(٦) رقم ٣١ سورة المدثر ٧٤ .

(٧) رقم ٢٣ سورة الجاثية ٤٥ .

عن الثواب والعقاب ، فالمراد بالهدى الفوز بالثواب والنجاة ، وسنيين الكلام في الهدى والضلال في فصل مفرد من بعد ان شاء الله ، ولو كان هو المضلّ لارتفع النهى عن الضلال ولبطل التكليف .

شبهة أخرى لهم : قالوا وقد قال تعالى : « وأسِرّوا قولكم أو اجهروا به انه عليم بذات الصدور ، ألا يعلم من خلق » (١) ، ، فكدلّ بذلك أنه خلق القول الذى أسرّوا به مثبّتها بذلك على أنه لا تخفى عليه خافية ، واعلم أن المراد بذلك ألا يعلم من خلق أمرّ العباد الذين يسرّون بالقول ويجهرون ، مثبها بذلك على أنه لا تخفى عليه أحوالهم كتموها أو جهرها بها ، ولو كان المراد به ما قالوه ، لقال ألا يعلم ما خلق ، لأن القول لا يعبر عنه بمن لأن ذلك عبارة عن العقلاء

شبهة أخرى لهم : قالوا وقد قال تعالى : « وإذا أراد الله بقوم سوء فلا مرّكّ له » (٢) ، وقال « ثم كان عاقبة الذين أساءوا السوء » (٣) ، ، فيجب اذا كان الكفر سوءً أن يكون من خلقه ، ويجب اذا جاز أن يفعله ولا يكون مسيئا أن يجوز أن يفعل الظلم ولا يكون ظلما ، واعلم أن المسىء هو فاعل الاساءة لا فاعل السوء ، فلا يجب اذا فعل تعالى سوءً أن يكون مسيئا ، وقد قال شيخنا أبو على رحمه الله : واسم فاعل السوء يجب أن يكون سائيا لأنه مأخوذ من ساءهم يسوؤهم وليس في قوله : « وإذا أراد الله بقوم سوء » ، دلالة على أن كل سوء فتقدّ أرادّه ، لأنه نكر السوء

(١) رقم ١٣ و ١٤ سورة الملك ٦٧

(٢) رقم ١١ سورة الرعد ١٣ .

(٣) رقم ١٠ سورة الروم ٣٠ .

ولم يقفه ، وقوله : « ثم كان عاقبة الذين أساءوا » ^(١) ، يدل على أنهم فعلوا الاساءة ، / وأنه تعالى يجازيهم سوء الذى هو العقاب ، فأما قوله : «جزاءُ سيئةٍ سيئةً مثلها» ^(٢) مجاز ، لأن العقوبة لا تسمى سيئة ، وكذلك قوله : « فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه » ^(٣) ، وهذه الطريقة فى اللغة مشهورة لأنهم يجرون اسم الشئ على ما هو جزاء عليه ، وعلى هذا قالوا الجزاء بالجزاء ، والأول ليس بجزاء .

شبهة أخرى لهم : قالوا وقد قال تعالى : « وهو على كل شئ قدير » ، فيجب أن يكون كل شئ محدث هو خالقه ، والا لم يكن قادرا عليه ، واعلم أن المراد بذلك ما يصح منه سبحانه ايجاده ، لأن الشئ انما يكون مقدورا للقادر متى كان هذا حاله ، فأما متى لم يكن هذا صفة لم يكن مقدورا له ، فيجب أن نبين أنه يصح أن يخلق أعمال العباد حتى يثبت قادرا عليها ، وقد ثبت أن ما لا ينبغي اذا انقضى وقته شئ ولا يوصف بالقدرة عليه لما استحال منه ايجاده ، وقد ثبت أن الموجودات أشياء ، ولا يقال انه يقدر على ايجادها ، فكذلك أفعال العباد ، وقد بينا أن كونها مقدورة لله تعالى يوجب ارتفاع الذم والمدح والتكليف ، فيجب ألا يكون مرادا بذلك ، وبيننا أنه تعالى قد أضاف هذه الأفعال اليهم ، وذلك يمنع من كونه تعالى قادرا عليها ، ولو صح التعلق بعمومه لوجب كونه مخصوصا لما قدمناه من الأدلة مما دللنا به على استحالة مقدور لقادرين .

(١) رقم ١٠ سورة الروم ٣٠ .

(٢) رقم ٤٠ سورة الشورى ٤٢ .

(٣) رقم ٩٤٤ سورة البقرة ٢ .

شبهة أخرى لهم : قالوا قد أجمعت الأمة على أن الله تعالى هو الخالق ، وما سواه مخلوق ، ولا خالق الا الله ، فيجب أن يدل ذلك على أنه خالق / لأفعال العباد ، قالوا وقد روى حذيفة عن النبي صلى الله عليه أنه قال : خلق الله كل صانع وصنعتة ، حتى خلق الخادم وخِدْمَتَهُ ، وقد روى معاذ بن جبل عنه صلى الله عليه أنه قال : لم يخلق الله تعالى خلقا هو أبغض اليه من الطلاق ، ولم يخلق خلقا هو أحب اليه من العتاق ، وذلك يدل على أنهما فعِلته سبحانه قالوا وهذا كقوله جل وعز « وأنه هو اضحك وأبكى »^(١) ، فدل على أنه خلق الضحك والبكاء ، كما أنه خلق الموت والحياة ، واعلم أن المسلمين لا يجوز أن يجمعوا على خلاف ما ورد به النص ، وقد بينا أن نص الكتاب قد ورد بأن غير الله يخلق ، فكيف يدعى الاجماع على خلافه ، ولا يبعد أن يقولوا انه خالق وما سواه مخلوق ، يريدون بذلك أنه القديم وما سواه محدث ، ويقولون لا خالق الا الله ، بمعنى لا خالق يَرْزُقُ وَيُعْزِي وَيُشْعِدُ الا هو تعالى ، فأما حمل الكلام على الحقيقة فلا يصح ، وما رَوَاهُ عن الرسول صلى الله عليه فأخبار آحاد ، لا يجوز أن تقبل فيها طريقة العلم . وقد دللنا على أنه ليس بخالق لأعمال العباد ، فلا يجوز أن يراد بالكلام ما يقتضيه ظاهره ، ولا يمتنع أن صح أن يكون أراد بقوله انه خلق كل صانع وصنعتة ، أنه خلقه وخلق ما يصنع فيه وبه ، كما تأولنا عليه قوله : « والله خلقكم وما تعملون » ، فكما يقال ان فلانا يعمل الحمر والأبواب وينى بذلك يعمل فيهما ؛ وأما قوله ما خلق الله شيئا أبغض اليه / من الطلاق فيجوز أن يريد به ما قدّر

(١) رقم ٤٣ سورة النجم ٥٣ .

على العباد شيئا أبغض إليه من الطلاق ، لأن الله تعالى هو الذى قدر ذلك
وبيّنه ، ومتى حُمِّلَ على ظاهره لم يستقم على مذهبهم أيضا ، لأن الطلاق
وإن كان من خلقه فكيف يجوز أن يَبْغُضَهُ وَيَذْمَهُ ؟ وبعد فإن في الطلاق
ما قد نت أنه مستون ومباح ، فكيف يقال انه تعالى يبغضه ، وذلك مما
يُضَعِّفُ الخبر ، وإن كان أن صح محمله على ما قلناه يمكن .

وأما قوله سبحانه : « وأنه هو اضحكك وإبكي » ،
المراد به أنه فعل سبب الأمرين ، لأن المصائب التى عند
نزولها يقع البكاء هى من فعله ، وكذلك أكثر الأمور التى عندها
يحصل الضحك ، ولولا أن المراد ما قلناه لوجب ألا يذمَّ الإنسان على
بكائه وضحكه ، وما روى عن رسول الله صلى الله عليه أنه قال : ما كان
من العين والقلب فمن الله ، وما كان من اليد واللسان فمن الشيطان ، يدل
على أنه تعالى إنما أضاف البكاء إليه ، وأراد به ما يكون من العين ، لأن
ذلك مما لا يقع بحسب قصد الإنسان ، لأنه قد يريد نزول الدمعة
فلا يكون ، ويريد ألا تنزل فيكون .

فصل : أن سأل سائل فقال : أقولون أن الله سبحانه خلق الخير والشر ؟
قيل له : يقال انه خلق الخير والشر على ضربين : ضرب " قبيح فهذا
لا يضاف إليه جل ثناؤه ، وقد يقال في الشدائد والأمراض انها شر
توسعا ، فيجوز أن تضاف إليه ، وقد وصف / عز وجل عذاب النار بأنه شر
مجازا ، وهو في الحقيقة عدل وحكمة ، فأما أن يكون شرا فلا ، ولو كان
تعالى يفعل الشر في الحقيقة لوجب كونه شريرا ، فإن سأل سائل فقال :

اتقولون ان الله سبحانه يفعل الضر والنفع ؟ قلنا نعم ، لأن ذلك لا ينبىء
عن كونه قبيحا ، وهو تعالى يفعل جنس النفع والمضرة ، فيجوز وصفه
بذلك ؛ فان قال : اقتصروا بأنه يفعل الفساد ؟ قيل له لا ، لأن ذلك
هجارة عن القبيح من المضار ، وانما يقال ان المطر أفسد الزرع ، وأفسد
المرض بدن فلان ، مجازا ، ولذلك لا يقال فى فاعله انه مفسد اذا كان
ما فعله حسنا وأنه من المفسدين ، كما لا يقال انه من الأشرار ، فان سأل
عن الخيرات التى تكون فى الدنيا والمحن التى تنزل بالمؤمنين ، وبقاء
الأشرار وموت الصالحين ، أهو فساد أم لا ؟ قيل له : ذلك كله صلاح
واستصلاح ، وقد بينا من قبل ما يدل على ذلك ؛ فان سأل فقال : أليس
من حق الله على العباد أن يؤمنوا به ويطيعونه ، أفيمكن أن يأخذ حقه منهم
أم لا ؟ فان قدر على ذلك فيجب أن يصح أن يجعلهم مؤمنين ، وان كان
لا يقدر عليه فقد وصفتموه بالعجز ، قيل له : ان الحق على قسمين :
أحدهما قد يوصف بعبية وأخذ ، والآخر لا يصح ذلك فيه ، فقولكم فى
الايمان ان الله جل ثناؤه يجوز أن يأخذه أم لا ، محال ، لأن الأخذ فى ذلك
انما هو بأن يختار المؤمن / فعله .

وهذا مجاز ان سئى بذلك ، فأما لو اضطره تعالى إليه كان لا يكون
ذلك الايمان ، فانما صح أخذ الصدقات من العباد لأنه حق للمساكين يصح
فيه الأخذ والنقل ، ويستحيل ذلك فى الايمان ؛ فان سأل فقال : هل يقدر
تعالى على شيء من تصرفنا ؟ فقد قضى أنه سبحانه لا يوصف بالقدرة على
ذلك ، ولا نقول انه ليس بقادر عليه ، لأنه يوهم أنه مما يصح كونه مقدورا
له ؛ فان سألوا فقالوا : أهلك الله شيئا من أعمالكم ؟ فقد بينا فى الجواب

عنه ما فيه كفاية ، وقلنا انه قد يطلق ذلك بمعنى يقدر على ضدها منه وعلى
افنائه ؛ فان سألوا فقالوا : من جعل الكفر قبيحا والاسلام حسنا ،
والمسوع مسموعا والمرىء مرئيا والكفر كفرا ؟ فان كان الجاعل لذلك
هو العبد فيجب حصوله بحسب قصده ، وان كان تعالى جعله كذلك فيجب
أن يكون الكفر والايمان من خلقه ، قيل له : قد بينا أن الكفر منه ما يقبح
لوقوعه على وجه لا يتعلق بالعبد ، كالجهل بالله تعالى ، فلا يقال ان أحدا
جعله قبيحا الا أن يراد أن العبد أحدثه ، وعند حدوثه صار قبيحا ، فأما
أن يضاف الى الله تعالى فلا يصح ، وما يكون قبيحا لوقوعه على وجه
يتعلق باختياره فلا يمتنع أن يضاف الى العبد ويقال انه جعله قبيحا ، لأنه
كان يصح أن يحدثه غير قبيح ، وكذلك القول في الجواب عن قولهم من
جعل الايمان حسنا ؟ فأما المسوع فانما يكون كذلك لأمر يرجع اليه عند
وجوده لا يتعلق باختيار مختار ، فلا يضاف كونه مسموعا الى أحد الا / أن
يراد بذلك من الذي أوجد المسوع والمرئى ، أو رفع عنهم المانع حتى
صرنا نسعه ونراه فيضيفه الى مَنْ فعل ذلك ، وأما كون الكفر كفرا فقد
بينّا أنه سمي بذلك لاستحقاق عقاب عظيم عليه ، فأما الايمان (فقد)^(١)
وصف بذلك اما لأنه واجب أو لأنه يستحق به الثواب ، وكل ذلك لا يتعلق
باختيار مختار ، فان أريد به من حكم بذلك وفيه بين ذلك من حاله فالله
سبحانه ، فان أريد به مَنْ أحدثه فصار له هذا الحكم فالعبد ، وان أريد
غيره لم يكن له معنى ؛ فان قالوا ليس الله تعالى قد فعل الكثير ، ولا يسى
بذلك خيرا ، فهلا جاز أن يفعل الشر والفساد ولا يكون شريرا مفسدا ؟

(١) أضيفت لاستقامة النص .

وفعل الفضل والصالح ولا يسمى فاضلا صالحا ؛ وقد فعل الجبل ولا يقال منحبل ؛ قيل له ان قولنا : خَيْرَ ان أريد به الكثير من فعل الخير فانه يوصف بذلك ، واليه يذهب شيخنا أبو علي رحمه الله ، وقد قاله شيخنا أبو هاشم رحمه الله ، وان كان قد ذكر في بعض المواضع أنه بمعنى فاضل فلا يستعمل فيه سبحانه وتعالى ، ولذلك يقولون : فلان خير فاضل ويعنون به معنى واحدا ، وقد بينا أنه انما لا يوصف بأنه فاضل لأحد وجهين ، وان كان قد فعل الفضل ، وبيننا أن الصالح ليس هو الذي فعل الصلاح ، وأن فاعله يسمى بأنه مفضل ، فلا وجه لاعادته ، فاما المنحبل فقد قال / شيخنا أبو علي رحمه الله انه مأخوذ من الاحبال لا من الجبل ، والعبد هو الفاعل للاحبال فيجب أن يكون منحبلا ، ولذلك لا يقال في مريم ان لها منحبلا لما لم يفعل بها أحد احبالا ، وقال شيخنا أبو هاشم رحمه الله ان المنحبل انما يوصف بذلك لما فعل ، الأمر الذي عنده يحصل الولد والماء الذي المعلوم انه يكون منه الولد ، ولهذا يوصف بذلك في الحال ، وقيل تصور الولد بأنه منحبل له ، ولهذا قال عز وجل : « فلما تَفَتَّسَهَا حَمَلَتْ حَمَلاً خَفِيفاً » ^(١) ، ولا يجوز أن يكون بها حنبل الا وبها حببل ، وبين أن ذلك ليس بمشتق من خلق الولد ولا من فعله ، والا كان يجب ألا يستعمل ذلك في الشاهد أصلا ، وقال شيخنا أبو علي رحمه الله : ان أهل اللغة قد زعموا أن اسم منحبل مشتق من الجبل ، وأنهم يسمون الله محبلا اذا خلق الجبل وان قلَّ استعماله ، وأن الانسان يسمى بذلك توسعا ؛ فان سأل عن الايمان مَنْ جعله ديناً للمؤمنين ، وعن الكفر

مَنْ جعله ديناً للكافرين ، فالجواب أن الله سبحانه هو الذى جعله كذلك ، بمعنى البيان والحكم ولا يُضاف اليه بمعنى الخلق لما دللنا عليه من قبل ، والصحيح أن يقال أن الكافر فعل الكفر فصار الكفر ديناً له ، ولا يقال جعله ديناً لنفسه لأن فيه إيهاماً لا يجوز ، ويقال أنه تعالى جعل الإيمان ديناً بمعنى أنه أمر به وزيّته ، وعلى هذا الوجه لا يقال في الكفر ، ولا يقال أنه جل وعز جعل الكافر / كافراً والمؤمن مؤمناً بمعنى الخلق ، ويقال بمعنى الحكم إلا أن يؤهم مذهب المجبرة ، ويقال أن الكافر جعل نفسه كافراً بمعنى فعل الكفر ، فأما على غير هذا الوجه فلا يقال ، وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله أنه لا يجوز أن يقال أن الفاعل فاعل بجعل الجاعل لأنه ينبىء عن أنه جعله مقدوراً لنفسه ثم أوجده .

فصل يتصل به . فإن سأل عما روى عن رسول الله صلى الله عليه أنه قال : القدرية مجوس هذه الأمة ، فقال أليس الظاهر من هذه التسمية أنها تجرى على من يثبت نفسه قادراً ومقدراً ، ويضيف القدرة الى نفسه دون الله تعالى : أنه لا يصح أن يكون اسماً لمن ينفيه عن نفسه ويقول في الأشياء كلها أنها بقضاء الله وقدره ، لأن الاسم لا يلزم لنفى معناه وإنما يلزم لإثباته سيما وشبه رسول الله صلى الله عليه القدرية بالمجوس ، والذي يتبين به المجوس نفى القبائح عن الله تعالى ، والمنع من كونه فاعلاً لها ، وإثباتها فعلاً لغيره ، وأنتم تشاركونهم في ذلك ، بل فيكم من يشاركنهم في أنه تعالى لا يصح أن فعل القبيح ولا يوصف بالقدرة عليه ، فإن قلتم أن المراد بقوله صلى الله عليه : القدرية مجوس هذه الأمة ، أن يثبت القدر لا أن ينفيه ، فقد روى ما يمنع من ذلك ، لأن حذيفة قال عن رسول الله صلى الله عليه :

لكل أمة مجوس ، ومجوس هذه الأمة الذين يقولون لا قدر ، والمجوس /
ثبت فاعل الشر والقادر عليه سوى فاعل الخير ، وتجعل مقدور أحدهما
غير مقدور الآخر ، وهذا قولكم في القادر الذي هو الانسان ، والقادر
الذي هو الله . واعلم أن الخبر في القدرية قد ثبت لأنه روى عنه عليه
السلام أنه قال : القدرية مجوس هذه الأمة ، وروى عنه صلى الله عليه أنه
قال : صنفان من أمتي ليس لهما في الاسلام نصيب : المرجئة والقدرية ،
ولا خلاف بين الأمة أن هذا اللقب يقتضى الذم ، ولذلك يتبرأ كل أحد
منه ، وينسب اللقب الى من ثبت كونه مذهب مذبوما ، فيجب أن يكون
المراد بذلك المتبطل في هذا الوجه دون الحق ، وقد علمنا أن القدرى
منسوب الى القدر ، كما أن المكى منسوب الى مكة ، فيجب أن ينظر ،
فإن دل الدليل على إثبات معنى تصح هذه النسبة اليه على ما يقتضيه الله :
نسب اليه ، والا حتم على ما يقتضيه السمع أو على ما يوجبه مجاز اللغة ،
لأنه لا يجوز أن يخاطبنا صلى الله عليه ذلك ولا يبين المراد به ، كما لا يجوز
أن يخاطبنا بقطع (يد) السارق ولا يبين ، وقد علم أنه كان نسبة الى
القائل في القدر بشيء ، فهو نسبة الى من أثبت لا الى من نفاه ، ولا الى
مَنْ دان به وصوبه ، دون مَنْ جحدته وأنكره ، وكذلك ان كان نسبة الى
اعتقاد أو فعل ، ولذلك لا ينسب الى الاسلام الا من دان به ، وكذلك
لا يقال في الخوارج محكمة ، الا من حيث يشتون الحكم لله ، لأنهم
يقولون لا حكم الا الله ، نحالم حالمن يقولون لا اله الا الله ، في أنه/يوصف
بأنه مهمل ، فاذا صح ذلك ولا يمكن أن يثبت هذا الاسم لمن قال ان العبد
يقتدر على فعله أو يقتدر فعله ، لأن الله تعالى وصف الانسان بأن يقتدر

وَيَقْدَرُ فَقَالَ : « الْاَلَّذِينَ تَنَابَشُوا مِنْ قَبْلِ اَنْ تَقْدَرُوا عَلَيْهِمْ » ^(١) ،
 وَقَالَ : « نَقْتَلِ كَيْفَ قَدَرٌ ثُمَّ قَتَلِ كَيْفَ قَدَرٌ » ^(٢) ، وَلَا خِلَافَ بَيْنِ الْأُمَّةِ
 فِي اِطْلَاقِ الْقَوْلِ بِأَنَّ الْعَبْدَ يَقْدَرُ وَيَقْدَرُ ، وَلَا خِلَافَ أَيْضًا أَنَّهُ لَا يَوْصَفُ
 بِذَلِكَ مَنْ قَالَ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَادِرٌ أَوْ مُقْدِرٌ ، لِأَنَّ ذَلِكَ قَوْلُ الْجَمِيعِ ، فَيَجِبُ
 أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ بِذَلِكَ النِّسْبَةُ إِلَى كَثَرَةِ ذِكْرِهِ لِذَلِكَ ، وَلِهَاجَةِ بِهِ ، كَمَا قِيلَ
 لِلْخَوَارِجِ مُحْكَمَةً ، لَمَّا كَثُرَ لَهُمْ يَقُولُهُمْ لَا حُكْمَ إِلَّا اللَّهُ ، وَثَبِتَ أَنَّ
 الْمَجْبِرَةَ هِيَ الَّتِي تَكْثُرُ مِنْ ذِكْرِ الْقَدَرِ ، وَتُضَيِّفُ إِلَيْهِ مَا يَحْدُثُ مِنْ زَلَا ،
 وَقَطَعَ طَرِيقَ وَغَيْرِهِ ، فَيَجِبُ أَنْ يَكُونَ الْأَسْمُ لَا زِمًا لَهُمْ ، سِيَا وَقَدْ دَلَّتِ
 الدَّلَالَةُ عَلَى أَنَّ الْمُرَادَ بِهِ الْمُبْطِلُ ، وَقَدْ عَلِمْنَا بِالْذَّلِيلِ أَنَّهُمْ مَبْطُلُونَ ، فَيَجِبُ
 أَنْ يَكُونَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ أَرَادَهُمْ بِالْخَيْرِ ، وَقَدْ ثَبِتَ فِي اللُّغَةِ أَنَّهُ
 يُقَالُ فِي الرَّجُلِ أَنَّهُ تَمَرَّى إِذَا كَانَ لَهُجَا بِذِكْرِ التَّمْرِ وَيُكْثِرُ مَدْحَهُ ،
 وَيَقُولُونَ اِبْلَ حَمْضِيَّةً يَرِيدُونَ أَنَّهَا تَرْمِي الْحَمْضَ وَهُوَ ضَرْبٌ مِنَ
 النَّبْتِ ، وَيَقُولُونَ رَجُلٌ حَمَرَى إِذَا لَهُجَ بِهِ ، فَلَا يَبْعَدُ أَنْ يَجْرَى ذَلِكَ عَلَيْهِمْ
 مِنْ حَيْثُ لَهُجُوا بِذِكْرِهِ ، وَلَوْ كَانَ هَذَا الْأَسْمُ لَمْ يَثْبِتْ لِلْعَبْدِ قَادِرًا بِأَنَّ يَثْبِتَ
 قَادِرًا أَوْ مُقْدِرًا ، لَوْجِبَ أَنْ يَكُونَ لَا زِمًا لَهُمْ لِأَنَّهُمْ يَثْبِتُونَ الْعَبْدَ كَذَلِكَ ،
 لَا لِمَنْ ادَّعَى أَنَّهُ يَقْدَرُ وَيَقْدَرُ ، وَلَا حَقِيقَةَ لِدَعْوَاهُ ، بَلْ يَكُونُ لِمَنْ هُوَ فِي
 الْحَقِيقَةِ كَذَلِكَ وَإِنْ لَمْ / يَدَّعِهِ ، كَمَا أَنَّ الصَّائِفَ هُوَ مَنْ يَصُوغُ فِي الْحَقِيقَةِ
 لَا مَنْ ادَّعَى الصِّيَاغَةَ ، وَكَذَلِكَ التَّجَارُ ، وَالْأَسْمَاءُ لَا يَخْتَصُّ بِهَا شَاهِدٌ دُونَ
 غَائِبٍ ، فَإِنْ وَجِبَ كَوْنُ هَذَا الْأَسْمِ لِمَنْ يَثْبِتُ نَفْسَهُ قَادِرًا أَوْ مُقْدِرًا ،
 وَجِبَ لَزُومُهُ لِمَنْ يَثْبِتُ اللَّهُ قَادِرًا وَمُقْدِرًا ، وَإِنْ وَجِبَ اثْبَاتُهُ لِمَنْ يَقُولُ إِنَّ

(١) رَقْم ٣٤ سُورَةُ الْمَائِدَةِ ٥٠

(٢) رَقْم ١٩ وَ ٢٠ سُورَةُ الْمُدَّثَرِ ٧٤

العبد يحدث الأفعال ويتقدرها ، وجب اثباته لمن يقول انه يتقدر بان يكتب ، فقد بان أنه لا وجه للتسمية الا ما قدمناه .

فاما ما روى عن حذيفة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال : لكل أمة مجوس ، ومجوس هذه الأمة الذين يقولون لا قدر ، المراد بذلك ما قدمناه ، لانهم ينفون القدر عن غير الله ، ويشبوه له ، فمرة ذكر بلفظ النفي ، ومرة أخرى ذكر بلفظ الاثبات ، وهذا كقولنا في الخوارج انهم مُحَكَّمَةٌ من حيث تقول لا حكم الا لله ، فتنفى وتثبت ، وقد روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال : لُعنتُ القدرية والمرجئة على لسان سبعين نبيا ، قيل له ومن القدرية يا رسول الله ؟ قال قوم يزعمون ان الله قدر عليهم المعاصي وعذبهم عليها ، والمرجئة قوم يزعمون ان الايمان قول بلا عمل ؛ وروى عن جابر بن عبد الله انه قال يكون في آخر الزمان قوم يعملون بالمعاصي ثم يقولون ان الله تعالى قدرها علينا ، الراد عليهم يومئذ كالشاهر سيفه في سبيل الله ، وقد روى في حديث الأصمغيني ثباته ان عليا عليه السلام قال وقد قال له شيخ : ما أرى لى من الأجر / شيئا ان كان ذلك بقضاء ، وقدر ، فقال لملك فظنت قضاء لازما وقدرنا حتما ، لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والأمر والنهي ، ولم يكن المحسن أولى بالمدح من المسيء ، ولا المسيء بالذم من المحسن ، تلك مقالة عبك الأوثان وجنود الشيطان وشهود الزور ، وهم قدرية هذه الأمة ومجوسها ؛ وروى عن الحسن رحمه الله انه كان يقول : ان الله تعالى بعث محمدا صلى الله عليه وسلم الى العرب بهم قدرية مجبرة يحملون ذنوبهم على الله ، ويقولون ان الله سبحانه قد شاء ما نحن فيه ، وحملنا عليه وأمرنا به ، فقال جل وعز : « واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله أمرنا بها ، قل ان الله

لا يأمرنا بالفحشاء أقولون على الله ما لا تعلمون» ^(١) ، ونحن وإن قلنا ان الله سبحانه قدّر المعاصي بأن كتبها فلا يلزمنا بذلك ، لأن هذا القول صواب عند الكل ، مما يتبين أن المراد ما قلناه أنه صلى الله عليه شبيههم بالمجوس ، فيجب أن يكون وجه شبههم به اشتراكهم فيما بانث المجوس به من غيرهم من أهل المذاهب ، لأنه لا يجوز أن يكون المراد بذلك إلا المذاهب دون الأفعال في هذا الباب ، وقد علمنا أن لا صنف أقرب الى المجوس من المجبرة ، لأنها تقول ان الله سبحانه خلق الطاعة والمعصية ثم برى من المعصية وعابها وعادى عليها ، ومدح الخير والطاعة / وارتضاه ووالى عليه ، كما قالت المجوس انه تعالى تولد من فكرته ابليس ثم أخذ يشتمه ويلعنه ويتبرأ منه ، وصنع الخير ثم أخذ يمدحه ويرتضيه ، وقالت المجوس ان الخير محال أن يقدر على الشر ويحمد عليه مع ذلك ، والشرير يستحيل أن يقدر على الخير وهو مذموم على الشر ، فكل واحد يذم ويتحمد على ما لا يقدر على خلافه ، وقالت المجبرة : المؤمن لا يقدر على الشر ، والكافر الشرير لا يقدر على الخير ، وكل واحد منهما يذم ويتمدح على ما لا يقدر على خلافه ، وقالت المجوس : للخلق صانعان ، محمود هو الله ، ومذموم هو ابليس ، وقالت المجبرة : المعصية من صانعين : محمود عليها وهو الله تعالى ، ومذموم عليها وهو المعاصي ، وقالت المجوس يحسن الأمر والنهي وإن كان جرهم الخير يستحيل أن يقدر على الشر ، وجوهر الشر يستحيل أن يقدر على الخير ، وقالت المجبرة يحسن الأمر والنهي في الكفر والايمان ، وإن استحال من الكافر الايمان ،

ومن المؤمن الكفر ، ولزومهما جميعا قبْح الوعظ والتنبيه على الخير ،
وقالت المجوس : الاستغفار والندم من فعل الخير الذى لا يفعل الشر
الذى يستغفر منه ؛ وقالت المجبرة : المعصية من فعل الله تعالى وان كان
يندم العاصى عليها ويستغفر منه ؛ وقالت المجوس : فاعل الشر / مفرد فيما
لا يقدر فيه على خلافه ، وقالت المجوس الخير يكفر بالشرير فيعاقبه على
شره ، وقالت المجبرة ان الله الكريم يعاقب الكافر على الكفر الذى خلقه
فيه ، وقالت المجوس : قد أراد الله تعالى القول بأن له ضدا ونيدا وأراد
تكذيب محمد ، وقالت المجبرة ان الله أراد ذلك ممن يقع منه ؛ وقالت
المجوس أراد الله نكاح الأمهات والأخوات وأن يجعل دينا وقدّره ، وقالت
المجبرة مثل ذلك فيما يقع منه ذلك ويتدين به ، وقالت المجوس ان لنا
أن نتحرثوا في العبد بعد أن نجتمع عليه بالعصى ونأمره بعد الكسوف
بالذهاب الى موضع ، فمتى لم يفعل قلنا كفرنا النعمة وقتلناه وضربناه ،
وقالت المجبرة في العاصى انه لا يقدر على خلاف ما هو فيه ، ويؤمر بالطاعة
ومتى لم يفعل ذلك ليم على ذلك ، وقيل ان كان ثابتا على الكفر ، وثقت
المجوس عن الله تعالى فعل أجسام السباع ، فكفرت بذلك لأنها أقسدت على
نفسها العلم بأن الجسم لا يكون الا من فعل الله ، والمجبرة أثبتت القديم
جل وعز فاعلا للقبائح ، وهذا يوجب اثباته جسما ، وقالت المجوس لا يقدر
تعالى على ايجاد الجور ، والمجبرة مثل ذلك تقول ؛ والمجوس تذم من
قبحت خلقته وكان مريضا سقيما ، وان كان مافيه من فعل الله تعالى ،
والمجبرة تذم الانسان على ما فيه من كفر ومعصية وان / اعتقدت أن ذلك
أجمع من خلق الله ، والمجوس تقول لا شيء من الأقدار الا وهو مراد منا

على أنه دين ، كاكل الميتة ونكاح الأمهات ، وكذلك تقول المجبرة ، وما روى عنه صلى الله عليه في القدرية أنهم خصماء الله وشهود الزور ، يدل على أنهم المجبرة ، لأنهم على قولهم تحصل بينهم وبين الله سبحانه خصومة من حيث كتفهم مالا يطيقون ويعاقبهم على ذلك ، وفعل فيهم ما يوجب الكفر وأمرهم بخلافه ، وأمرهم بالطاعة ولم يتقندرهم عليها ، فلمهم أن يشتوا عذر أنفسهم ويلزموا اللائمة خالفهم ذلك ، وهو الخصومة في الحقيقة ؛ فأما أهل العدل فلا يجوز أن يكونوا خصما على وجه لأنهم ينسبون اللائمة الى أنفسهم ، ويعترفون بلزوم الحجة لهم ، وقد روى أنهم كانوا عند سليمان التيمي فذكروا القدر فقال : هل علينا غبن ؟ فقالوا : لا ، فقال : فقالوا انا كنا نسئ القدرية فقلبناها عليهم وأعانتا الشيطان فاقبلت فالزمونا انما أقبح من ذلك ، وهم المجبرة ، وكل ذلك يبين ما قصدنا اليه من أن المجبرة هم القدرية .

فصل آخر منه : فإن قالوا ليس قد روى عن رسول الله صلى الله عليه أنه قال : اذا ذكر القضاء فامسكوا ؟ والقدر سر الله فلا تقتشوا عنه ، وهو بحر لا تعرفوا فيه ، الى غير ذلك من الأخبار التي تدل على أن القول في ذلك محرم ، فما قولكم فيه ؟ قيل له ان أخبار الآحاد لا يجوز قبولها فيما ثبت بالعقل خلافه ، وقد صح أن الواجب / أن تتكلم فيما يجوز على الله سبحانه من ذلك وما لا يجوز ، فإن ذلك من الفروض المعنية فكيف يجوز أن تنهى عنه ، فإن صح في ذلك خبر فالمراد به ما ذكرناه ، وقد ثبت عنه صلى الله عليه أنه ذكر القدر وتكلم فيه وكذلك الصحابة ، وما روى من قوله عليه السلام : اذا ذكر القدر فامسكوا ، واذا ذكرت النجوم

فأمسكوا ، فاذا ذكر أصحابي فأمسكوا ، يدل على ما قلناه ، لأنه لم يرد أن يمسك عن ذكر فضائل الصحابة ولا عن الكلام في النجوم من الوجه الذي يدل على حكمة خالقها ومديرها ، وإنما أوجب السكوت عن ذكر الصحابة بالقبح ، وعن ذكر النجوم ونسبها إلى أنهم يمتطرون بها ، وقد بينا من قبل الوجوه التي يصح أن يقال عليها أن الله تعالى قضى وقدر ، فيجب أن يجوز أن يوصف الله سبحانه بذلك ، وأن لا يجوز أن يقال أنه تعالى قضى أفعال العباد وقدرها ، بمعنى خلقها وتسم خلقها ، ولا يقال قضى المعاصي وقدرها بمعنى ألزما إياها ، وإنما نهى صلى الله عليه عن الكلام في القدر بأن تضاف هذه الأمور إلى قدرة على وجه لا يجوز عليه ، لأن ذلك يوجب زوال التكليف وبطلان الأمر والنهي ، والا فالرضا بقضاء الله وقدره لازم من الوجه الذي يصح عليه ، وقد روى عنه صلى الله عليه أنه كان يقول في دعائه رضي بقضائك ، وبارك لي في قدرك حتى لا أحب تأخير ما عجلت ولا تعجيل ما أخرت ، فإنا أراد بذلك ما يفعله / به ، وآخر الحديث يدل عليه ، وذلك يدل على أن الله سبحانه لا يقضى المعاصي ولا يقدرها على جهة الخلق والالزام ، وما روى عنه صلى الله عليه أنه قال لعمر وقد قال أرايت ما يعمل فيه أمر قد فرغ منه أو أمر مبتدأ ؟ فقال صلى الله عليه بل أمر قد فرغ منه فاعمل يا ابن الخطاب فكل ميسر ، أما من كان من أهل السعادة فهو يعمل لها . وأما من كان من أهل الشقاوة فهو يعمل للشقاء : فالمراد به أنه قد فرغ من كتابة ذلك والدلالة عليه ، لأنه تعالى قد ثبت أنه قد كتب جميع ما كان ويكون ليدل به الملائكة على سبيل اللطف والمصلحة ، وكذلك ما روى عنه أنه قال : فرغ ربكم من العمل ، فريق في الجنة وفريق في

السمير ، لأن جميع ذلك لا يجوز أن يراد به أنه خلق السادة والشقاء لما فيه من زوال الأمر والنهي ، ولهذا مسح ما روى عنه أنه قال له بعض أصحابه : فلأى شيء فعلت وقد فرغ من الأمر ؟ فقال صلى الله عليه : فكل ميسر ، لأن المراد بذلك أنه يقوى ويلطف له ، ولو كان تعالى يخلق فيه لم يكن لذلك معنى ، ولا كان لقوله لهم عند ذلك سددوا وقاربوا معنى ، وما روى أنه صلى الله عليه قال إن الذي أصابك لم يكن ليخطئك ، وإن الذي أخطأك لم يكن ليصيبك ، فالمراد به إن صح أنه لا بد من كون ما علمه الله سبحانه وتعالى وكتبه ، وقد بينا من قبل أن الكتابة والعلم لا يخرج العبد من أن يكون قادرا على خلاف ما كتب عليه ، وما روى عن سليمان أنه قال : / إن الله خلق الشقوة ، يحتمل أن صح أن يراد به العقوبة على المعاصي والذم واللعن وما يجري مجراه ، وما روى عنه صلى الله عليه أنه قال : الشقى من شقى في بطن أمه ، والمعيد من سعد في بطن أمه ، فالمراد أنه كتب في ذلك الوقت ما يكون منه من الشقاء والسعادة ، فصار كوجوب كون ما كتب منه في المستقبل كأنه شقى وسعيد في تلك الحال ، ويحتمل أن يراد به الشقى من شقى في النار ، وجعل النار اما للداخل كما قال تعالى : « وأما من خفت موازينه فأثمه أهوية » (١) ، وأما ما يروون من قصة آدم وموسى عليهما السلام فقد دفعه شيوختنا رحمهم الله لأنه لا يحتمل التأويل ، إذ العقل يمنع من القول بأن العاصي لا يلام ويوجب كون الشيء كافرا . وهذا مما لا يجوز على من يعرف الله ، فكيف على الأنبياء صلوات الله عليهم . وما روى عنه صلى الله عليه أنه قال : سبق العلم وجف القلم

وقضى القضاء وتمّ القدر فمعناه ان صح أنه لم يزل علما بالأشياء ، وأن القلم قد صار بحيث لا يكتب به شيئا فوصفه بالجفاف لانهائه الى هذا الحد ، وقضى القضاء يجب حمله على ما قدمنا ذكره مما يصح عليه ، وكذلك قوله وتمّ القدر ، وقوله صلى الله عليه بعد ذلك بتحقيق الكتاب وتصديق الرسل ، يتن به أن الذى ذكره مما شهد الكتاب والرسل بصحته ، ولذلك قال بعده وبالسعادة لمن آمن واتقى ، وبالشقاء / لمن كذب وكفر ، وانما أراد بذلك ما يحصل للمؤمن من السعادة في الحال والمستقبل جزاء له على ايمانه ، وما يحصل من الشقاء للكافر جزاء على كفره ، فعلى هذا الوجه يجب أن تحل الأحاديث المروية في هذا الباب ، وان لم يكن فيها ما قد ثبت صحته ونضطر الى تبوله ، وقد بيننا من قبل أن أخبار الآحاد لا يجوز العمل عليها في مثل هذه الأبواب

يتلوه ان شاء الله الكلام في التوليد مما يجب أن يثبت فعلا للانسان ، وما يجب أن ينتهي عنه ، وفي الدلالة على أن المتولد من فعله ، والفصل بينه وبين المباشر والحمد لله رب العالمين ، وصلى الله على محمد وسلم .